

Manfred Frank (Tübingen)

Philosophische Grundlagen der Frühromantik

Gerhard Kurz zum 50. Geburtstag

Über die deutsche Frühromantik traut sich – wenigstens im Bereich der sogenannten Geistesgeschichte – jeder ein Urteil zu. Sei's, daß man in ihr einen Höhepunkt europäischer Kultur sieht, dessen Kraft und Produktivität auf den vielfältigsten Feldern allenfalls mit der klassischen Antike zu vergleichen wären;¹ sei's, daß man in ihr den Inbegriff des ‚deutschen Sonderwegs‘ im Gang der Moderne identifiziert und von ihr wohl gar eine Verhängnisgeschichte datiert, die ‚von Schelling bis Hitler‘ reicht.

In Wahrheit gilt: Die Frühromantik, jedenfalls die philosophische, ist die Unbekannte schlechthin in den Archiven der Geistesgeschichte, und nicht einmal nur der ‚offiziellen‘. Die Philosophen vom Fach haben sie eher umgangen, weil sie einen unüberwindli-

¹ So Dieter Henrich in seinem Bericht über das von ihm geleitete ‚Forschungsprogramm zur Entstehung der klassischen deutschen Philosophie nach Kant in Jena 1789-1795‘: „Das rapide Aufkommen und der eruptive Gang der nachkantischen klassischen deutschen Philosophie stellen ein Rätsel dar, das zur Antwort auf die Frage ›Wieso war möglich, was geschah?‹ herausfordert. Das gilt insbesondere für die frühe und außerordentlich folgenreiche Trennung zwischen Fichte auf der einen Seite und einer auch gegen Fichte gewendeten, aber doch von Fichte ausgehenden, der eigentlich spekulativen Philosophie auf der anderen Seite – einer Position, die bereits in weniger als einem Jahr nach dem Hervortreten von Fichte gegen die Fichtesche Wissenschaftslehre formuliert worden ist, zuerst von Hölderlin und dann in anderer Weise von Novalis und vom jungen Schelling. Kant war noch mit der Publikation seiner Hauptwerke beschäftigt, und die Diskussion über Kants Œuvre war kaum in vollem Gang, als 1789 dieser Prozeß begann. Er kam im Grunde schon 1796 zu Ende mit dem Beginn der romantischen Theorie, mit der Etablierung des Homburger Kreises und mit Schellings frühen Werken. Man kann diesen Vorgang metaphorisch als die Explosion einer Supernova beschreiben. Es gibt nichts Vergleichbares in der Geschichte der Philosophie, allenfalls im klassischen Athen. Man sieht diesen Prozeß geschehen, aber man könnte ihn nur verstehen, wenn es, wie bei der Erklärung des Entstehens einer Supernova, gelingt, mit genauen Beschreibungen und Erklärungen in sein Inneres einzudringen. Während die Supernova aber das Ende eines Sterns anzeigt, war der eruptive Prozeß, der 1789 begann, der Aufgang einer Denkart und der Beginn einer Epoche“ (*Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie [1789-1795]*, Stuttgart 1991, S. 217 f.).

chen Argwohn gegen Philosophen hegen, die fragmentarisch denken und darüber hinaus auch im literarischen Genre den Lorbeer zu erringen vermögen. Die Fähigkeit, komplexe Gedanken in einer auch ästhetisch anmutenden Sprache vorzutragen, erscheint ihnen als Zeichen argumentativer Untriftigkeit – und entsprechend abstoßend ist ihre Diktion. Die Germanisten vom Fach dagegen hegen von Haus aus Horror gegen Dichter, die auch denken können – und gar noch so schwierig denken wie etwa Hölderlin und sein Kreis oder die Jenaer Gruppe um Friedrich Schlegel. Auch haben die Germanisten nur selten den Sachverstand sich aneignen können, der nötig ist, um neben Hölderlins und Hardenbergs Dichtungen auch deren philosophische Niederschriften beurteilen zu können. (Einer von ihnen ist Gerhard Kurz.)

Zum einen entspricht dies Mißverhältnis nicht der Selbsteinschätzung von Hölderlin und Novalis. Bekannt ist der Brief vom 13. Oktober 1796, in dem Hölderlin seinem Bruder nicht rät, nein, ihn beschwört, Philosophie zu studieren,

und wenn Du nicht mehr Geld hättest als nötig ist, um eine Lampe und Öl zu kaufen und nicht mehr Zeit als von Mitternacht bis zum Hahnenschrei.

Auch wird selten beachtet, daß sich Hölderlin auf dem von großen philosophischen Begabungen überstrahlten Glacis der Jenaer Universität zutraute, zu habilitieren, um neben Fichte und Schelling eigene philosophische Vorlesungen zu halten; und daß er diesen Plan noch 1801 nicht aufgegeben hatte. Was Novalis betrifft, so schreibt er, sein Beruf heiße wie seine Braut: Sophie (Brief an Friedrich Schlegel vom 8. Juli 96):

Filosofie ist die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem eigenen Selbst. Seit jener Bekanntschaft [mit Sofie] bin ich auch mit diesem Studio ganz amalgamiert. Du wirst mich prüfen. (...) Fichten bin ich Aufmunterung schuldig – Er ists, der mich weckte, und indirecte zuschürt.^{1a}

Zum anderen hat das von Dieter Henrich geleitete Forschungsprojekt über die intellektuelle Situation an der Universität Jena während der entscheidenden Jahre 1789 bis 1795 so viel neues Licht auf die ‚Konstellation‘ geworfen, aus der endlich Hölderlins Gedankenskizze *Urtheil und Seyn* hervorgegangen ist, daß man sagen muß, die Forschung sei damit auf völlig neue Grundlagen gestellt.²

^{1a} Novalis, *Schriften*. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart 21960 ff. hinfort zit.: NS), IV, 188, Z. 8–14.

² Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992.

Was nun vor allem noch zu tun bleibt, ist, Aufschluß zu geben über die verborgenen Kanäle, durch welche die frühesten philosophischen Arbeiten von Novalis und Friedrich Schlegel an diese Konstellation Anschluß fanden – wobei das Jahr 1796 den terminus ad quem vorgibt. Denn mit den Aufzeichnungen Schlegels aus dem Herbst 96 ist die Abwendung von einem Philosophieren aus oberstem Grundsatz endgültig besiegelt. Was folgte, war vertiefte methodische Durchdringung und geduldige Ausarbeitung.

Die Hauptinformation über die geistige Konstellation zwischen 1789 und 1792 besteht darin, daß die kantische Philosophie, in deren Tradition alles Folgende steht, von Hölderlin und Novalis durch zwei bisher unbeachtete und seit gut 200 Jahren auch nicht mehr nachgedruckte Text-Filter hindurch rezipiert worden ist. Der erste ist die Zweitaufgabe von Jacobis Spinoza-Buch von 1789, der zweite Reinholds Wende von 1792.^{2a}

I. Jacobi hatte vor allem zwei Gedanken zur Modifikation des Kant-Verständnisses beigetragen – und beide finden sich in klarer Ausprägung nur in der Zweitaufgabe seines Spinoza-Büchleins, so daß die bisher ausschließlich auf die Erstauflage gestützte Jacobi-Rezeption von ihnen gar nichts wußte.³ Der erste Gedanke führt Spinozas monistische Substanz, die als Inbegriff aller Realität gedacht werden muß, mit dem Gedanken des Seins zusammen, wie ihn Kant neugefaßt hatte. Sein ist, genau wie die Substanz, etwas Singuläres, also nicht etwas, das in jedem einzelnen Seienden wieder ein Neues und anderes wäre: Alles Seiende wird vielmehr in einem einheitlichen Sinne vom Sein ‚gewesen‘, so daß man sagen kann: Jeder Gedanke von bestimmtem Dasein setzt immer schon Verständnis der Vorgängigkeit des einigen Seins voraus (Hölderlin spricht in der Vorrede zur vorletzten Fassung des *Hyperion* vom „Seyn, im einzigen Sinne des Worts“). Aber, und diesmal anders als die Substanz, ist Sein nichts in Begriffen Faßbares (kein ‚reales Prädikat‘), sondern Gegenstand einer Erfahrung – in diesem Fall

^{2a} Vgl. neben der Korrespondenz Reinholds Aufsatz *Ueber den Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophierenden Vernunft in Rücksicht auf die Fundamente des durch beyde möglichen Wissens*, in: ders., *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Jena 1794, 1/3–45. In der Vorrede datiert Reinhold selbst die Entstehung dieses Textes auf „wenigstens anderthalb Jahre vor der Entstehung der lehrreichen Recension des Aenesidemus“ durch Fichte, die im Januar 94 „in der Allg. Lit. Zeit.“ erschienen war (S. V).

³ Das ist umso komischer, als die Seitenzahlen der Jacobi-Zitate bei Schelling, Novalis und Friedrich Schlegel sich auf die Zweitaufgabe beziehen.

einer höheren, nicht-sinnlichen Erfahrung (ist doch Jacobis ‚Gott sive Sein‘ ein über-natürlich Seiendes). Sein ist einfach dasselbe wie Setzung – und dabei war schon Kants Gedanke, daß man zwischen einer absoluten und einer relativen Setzung unterscheiden müsse. ‚Absolut gesetzt‘ heißt ein Begriff, wenn sein Gegenstand existiert (wie in dem Satz ‚Ich bin‘ - Punkt; das ‚bin‘ drückt hier keinen zum Inhalt des Begriffs ‚Ich‘ hinzukommenden neuen Inhalt aus, der mit dem ersten synthetisiert würde; sondern es besagt nur, daß so etwas wie ein Ich existiert und z. B. keine bloße Einbildung ist). ‚Relativ‘ ist dagegen etwas gesetzt, wenn die Setzung – wie im prädikativen Urteil – über das ‚Verhältnißwörtchen ist‘ erfolgt. Hier wird nicht eines schlechthin, sondern es wird ein Subjekt-Ausdruck in Bezug auf einen Prädikat-Ausdruck gesetzt. Solche Relationen hatte Kant ‚Urteile‘ genannt. Sie haben die Struktur des ‚etwas als etwas‘. Das erste ‚etwas‘ steht für den Gegenstand und das zweite für den Begriff, unter dem er interpretiert wird. Schon Kant, nicht minder entschieden als Hölderlin und Novalis, hat offenbar gedacht, daß das kopulative ‚ist‘ irgendwie ein abkünftiger Modus des existentiellen ‚ist‘ sei. Und Jacobi, dem abermals Hölderlin und Novalis folgen, fügt dem noch den Gedanken der Einigkeit des Seins hinzu: Existenz und Identität sind irgendwie dasselbe, und die synthetische Kraft des Bindewörtchens ‚ist‘ im prädikativen Urteil fließt auf eine dunkle Weise aus der fügenlosen Identität des Seins. – Ich sollte noch erwähnen, daß schon für Kant das existentielle ‚Sein‘ – die absolute Setzung, wie der Sachverhalt noch bei Fichte heißt – sich nur der Wahrnehmung erschließt (*KrV* A 225 = B 272 f.).⁴ Kant spricht von der Wirklichkeit auch als von der „Position der Dinge in Beziehung auf [. . . die] Wahrnehmung“ (A 235 = B 287, Anm.). Diese ‚Beziehung‘ ist natürlich von jener anderen ‚relativen Position‘ verschieden, wie sie im prädikativen Urteil vorliegt. Denn durch die Beziehung auf die Wahrnehmung wird das wahrgenommene gleichwohl

⁴ Darum nennt Kant das ‚cogito‘ einen ‚empirischen Satz‘ (*KrV* B 422), so wie schon Leibniz vor ihm (die Apperzeption ist zwar eine unmittelbare, aber dennoch aposteriorische Erfahrung: *Nouveaux Essais sur l'Etendement Humain*, Buch IV, Kap. IX). Jacobi unterscheidet zwischen dem nur logischen Grund, als den Spinoza die göttliche Substanz denkt, von Gottes Ursächlichkeit, kraft deren er wirklich in der Welt etwas anfangen kann. Diese seine Ursächlichkeit können wir nicht denken, sondern müssen sie wirklich erfahren: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Auflage, Breslau 1789 (zit.: *Spin*², 415 [ff.]). „Selbst von unserem eigenen Daseyn“, sagt Jacobi ganz im Zuge dieser Sprachregelung, „haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff“ (420, Anm.).

‚absolut gesetzt‘. Wahrnehmungen (die Kant als bewußte Empfindungen definiert [KrV A 225 = B 272, passim]) gehören zur Klasse der Anschauungen. Da der Gedanke des ‚Seins, im einzigen Sinne des Worts‘, nichts Sinnliches zum Gegenstand hat, entspricht ihm mithin eine ‚intellektuale Anschauung‘ (in Hölderlins und Hardenbergs Ausdrucksweise; Jacobi hatte vom ‚Gefühl‘ gesprochen, ein Ausdruck, der ja ebenfalls aus dem semantischen Bereich des Sinnlichen genommen ist; auch das übernimmt Novalis, aber nicht Hölderlin). Mit ‚Sein‘ ist ein Gedanke gefaßt, der uns noch näher angeht als das ‚cogito‘.⁵ Darum ist für Fichte und für Schelling ‚sum‘, nicht ‚cogito‘ der oberste Grundsatz.

Noch ein zweiter Gedanke Jacobis (nachzulesen in der VII. Beilage der Neubearbeitung des Spinoza-Buchs) hat stark auf die Ideenformation der Frühromantiker gewirkt. Jacobi hat dort gezeigt, daß die Definition von ‚Wissen‘ als ‚begründete Meinung‘ in einen unendlichen Regreß führt. Der Nachweis erfolgt so: Gewußt werden Sachverhalte, und die werden durch (Aussage-)Sätze (also kantische ‚Urteile‘) formuliert. Ist ein Sachverhalt eine Tatsache (also etwas Gewußtes), so muß er per definitionem begründet sein. Also muß der ihn ausdrückende Satz in einem anderen Satz seinen Grund haben, für den nun aber wieder das entsprechende gilt: Er hat seinen Grund in einem anderen Satz, der ihn wieder in einem anderen hat und so ad infinitum. Wäre nun all unser Meinen bedingt durch anderes Meinen, so kämen wir überhaupt nie zu einem Wissen. Also muß es, wenn wir an der starken Definition von ‚Wissen‘ festhalten, mindesten *einen* Satz geben, der nicht bedingungsweise, sondern unbedingt gilt. Un-bedingt meint: gültig gerade darum, *weil* er seine Geltung nicht aus der Bedingung zieht, daß ein anderer Satz ihn begründet.⁶ Das Wissen, das von einem un-bedingten Satz ausgedrückt wird, nannte Jacobi ‚Gefühl‘ (oder ‚Glaube‘). ‚Glaube‘ meint: eine Tatsache ohne weiteres als gewiß einsehen, die eben nicht kraft einer zusätzlichen Begründung einleuchtet.

Jacobi hat aber schließlich den Gedanken vom Je-immer-schon-Mitgedacht-Sein des „Seyns“ in jedem bestimmten „Daseyn“⁷ mit dem des unbedingten Anfangs zusammengeführt, indem er vom letzteren sagt, er sei in jeder ‚Vorstellung des Bedingten [immer

⁵ Spin² XV: „[Ich] glaube, man dürfe schlechterdings nicht das sum dem cogito nachsetzen.“

⁶ „Dieses führt uns zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sonder schlechterdings alle Gründe ausschließt“ (Spin² 215; vgl. bes. 423, 3ff.).

⁷ Spin² 61, 398 („des Seyns in allem Daseyn“).

schon vorausgesetzt]“, und zwar so, daß wir „von seinem Daseyn dieselbige, ja eine noch größere Gewißheit, als von unserem eigenen *bedingten* Daseyn haben“. ⁸ Damit wird geradezu behauptet, die Erfahrung des Bedingten werde nur innerhalb der Vorstellung des Unbedingten überhaupt gegeben – und das können wir uns nach dem Vorangegangenen auch leicht deuten. Soll nämlich das Bedingte ein *Wissen* enthalten, so bedarf es einer Gewißheit als Beglaubigerin, die nur aus einem unbedingten Bewußtsein geschöpft sein könnte. Und dieses ist die ursprünglichste Komponente alles Bewußtseins, mehr noch: Sie erst macht dasjenige Bewußtsein möglich, das wir von uns selbst (unserem eigenen Dasein) haben. In Hölderlinschen oder Hardenbergschen Wendungen formuliert: Die Relation des Selbstbewußtseins bezeichnet ein bedingtes Wissen, das seine cartesianische (also im Wortsinne unbedingte) Gewißheit nur unter einer Voraussetzung erwirbt, die im Wissen selbst nicht mehr darstellbar ist. Diese Voraussetzung ist das unbedingte Sein. „Der Grund des Denkens – SUM“, notiert Novelis lakonisch (NS II, 268, Nr. 559).

II. Den Gedanken des unbedingten Anfangs nun übernahm Reinholds ‚Elementarphilosophie‘ in der bekannten Weise. Er nannte einen Satz, der unbedingt (also ohne Bezug auf einen anderen Satz als auf seine Bedingung) gilt, ‚Grundsatz‘. Aus ihm sollte in einer an Descartes’ Ableitungs-Verfahren angelehnten Weise ‚deduziert‘ werden, was sonst noch Geltung beanspruchen darf – nämlich kraft der basalen Geltung des Grundsatzes und durch logische Ableitung aus ihm. – An diesem Verfahren der Deduktion aus unbedingt gültigem Grundsatz (das in Fichtes Wissenschaftslehre zu seiner vollkommensten Entfaltung kam) beschlichen Reinhold im Frühsommer 1792 Zweifel. An ihrem Ursprung scheint der Tübinger Repetent Carl Immanuel Diez gestanden zu haben. Diez war aber nur einer neben anderen hochbegabten Reinhold-Schülern, die einträchtig ihrem Meister nachzuweisen versuchten, daß in seinem Ableitungsprogramm Antezedentien in Wirklichkeit erst aus ihren Consequentien ihre volle Begründung erhalten, daß also (in anderen Worten) Reinhold Prämissen in Anspruch nehmen muß, die er nicht anfangs, sondern erst im nachhinein begründen kann. So geschieht die Begründung statt aus dem gleich anfangs aufgestellten Grundsatz erst aus einem Prinzip, das man eher als Finalidee denn als Grundsatz des philosophischen Systems charakterisieren muß. Es ist ‚Idee‘ aber auch in jenem ur-

⁸ L.c., 423 f.

sprünglichen Sinne Kants (als eine zum Behuf der Systematisierung unserer Erkenntnisse ins Unbedingte erweiterten Relations-Kategorie). Nun gelten Ideen nur hypothetisch. Sie regulieren unser Nachdenken über die Welt, konstituieren aber keine Objekte. Erfolgt Letztbegründung nur aus Ideen, so erfolgt sie eben – paradox gesagt – nie ultimativ. Und so verwandelt sich das Programm einer Deduktion aus oberstem Grundsatz in eine unendliche Approximation an ein nie ultimativ zur Gewißheit zu bringendes Principium, eben eine Idee. (Bei Reinhold handelt es sich näherhin um die Idee des ‚absoluten Subjekts‘, welches in allen Zügen, von denen der ‚Satz des Bewußtseins‘ handelt, das allein Tätige ist und das in allen Konstellationen, die im ‚Satz des Bewußtseins‘ vorgesehen sind, in einen Selbstbezug eintritt. Diese Auszeichnung des Subjekts war freilich gerade nicht Reinholds Absicht, die ja auf die Wahl der anonymen ‚Vorstellung‘ als des Elementarbegriffs der Philosophie gerichtet war. Reinhold mußte sich aber bald davon überzeugen, daß das Subjekt eine Schlüsselstellung innehatte: Schließlich ist es – nach der Formel des Satzes vom Bewußtsein – innerhalb des Bewußtseins *das Subjekt* [und nur das Subjekt], welches die Beziehungen und Unterscheidungen der Vorstellung im Blick auf Subjekt und Objekt besorgt. Da Reinhold auch die Rezeptivität [also die Empfänglichkeit der Vorstellung für einen Stoff] als ‚Vermögen des *Subjekts*‘ bezeichnet und die Form-Komponente der Vorstellung klar als dessen *subjektbezogene* Seite ausgezeichnet war, begegnet sich das *Subjekt* in jeder Konstellation, von der der Satz des Bewußtseins handelt, selbst. Darum konnte ich eben sagen: Reinhold überzeugte sich, daß alle Züge und Widerfahrnisse, von denen der Satz des Bewußtseins handelt, *Selbstbeziehungen* sind. Daraus folgt, daß das Subjekt zum Prinzip der Philosophie aufzurücken hatte, also als Absolutum zu denken war. Für diese Konsequenz [die dann Fichte in seinen *Eigenen Meditationen über Elementar-Philosophie* und besonders in der Aenesidemus-Rezension zog] war Reinholds Vorstellungs-Philosophie aber schlecht gerüstet. Ähnlich wie Kant sah er nämlich keinerlei Möglichkeit, dem Gedanken des absoluten Subjekts eine gegenständliche Vorstellung zuzuordnen. Selbstbewußtsein ist ihm, wie alles Bewußtsein, Bewußtsein von einem Gegebenen – und insofern

⁹ Der Auffassung, daß *alles* Bewußtsein, insbesondere *Selbstbewußtsein*, nach dem Vorstellungsmodell gedeutet werden müsse, in welchem dem Subjekt ein Objekt (oder es selbst als Objekt) entgegengestellt werden müsse, hat eindrucksvoll schon Gottlob Ernst Schulze widersprochen, obwohl sein wichtiger Einwand ganz unbeachtet geblieben zu sein scheint. Vgl. *Aenesidemus oder über die Fundamente der*

steht es unter der Stoff-Form-Dichotomie. Die aber verhindert, daß das Subjekt je anders denn als Erscheinung sich gewahr wird, d. h. gerade nicht in seinem An-sich sich zu fassen bekommt. Wollte das Subjekt als Absolutum sich fassen, so müßte in diesem einen Falle die Fessel der Vorstellung abgestreift werden können – eine Möglichkeit, die Reinholds Identifikation von Bewußtsein und Vorgestelltsein gerade ausschließt.⁹ Gäbe es diese Möglichkeit indes nicht, so wäre damit die Rede von einem Subjekt überhaupt unverständlich geworden – denn auch als *erscheinendes* muß das Subjekt irgendwie mit seiner *Subjektivität* bekannt gewesen sein – und aus Erscheinungsbefunden allein kann ihm diese Kenntnis [aus Gründen, die jeder Subjekt-Theorie bis hinein in die neueste Philosophy of Mind vertraut sind] nicht zugewachsen sein. Reinhold hatte selbst scharfsichtig erkannt, daß die Formel vom Selbstbewußtsein als ‚Bewußtsein vom Selbst‘ noch kein *Selbstbewußtsein* anzeigt: Ich kann mich auf mich selbst beziehen, ohne mich *als* mich zu erkennen: wie es dem armen Ernst Mach erging, der in eine Wiener Tram einstieg und auf der anderen Seite im gleichen Rhythmus einen ‚herabgekommenen Schulmeister‘ einsteigen sah, ohne zu realisieren, daß er sich selbst im Spiegel gesehen hatte. Darum bedarf die Formel des Selbstbewußtseins der Erweiterung durch das ‚*als* sich‘: Ich habe Bewußtsein von mir *als* von mir [oder

von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie (1792; Neudruck besorgt von Arthur Liebert, Berlin 1911), 67 f. (Anm.): „Nach dem allgemeingiltigen Sprachgebrauche kann aber das Subjekt schon vorgestellt worden seyn, ob es gleich zum Gegenstande eines besondern Bewußtseyns noch gar nicht erhoben worden wäre (. . .). Ist das Ich, dessen Bewußtseyn viele Vorstellungen begleitet und alle begleiten kann, mehr als eine Vorstellung, so besitzen wir von dem Subjekt unserer Vorstellungen eine Kenntniß, ohne es uns vorzustellen, und so sind im Gemüthe Dinge vorhanden, die keine Vorstellungen sind“. Vgl. 241 f. (Anm.: „Das Subjekt ist nämlich an sich und ohne Rücksicht auf die sich darauf beziehende Vorstellung eines Gegenstandes etwas von dem Objekte Unterschiedenes und Zu-Unterscheidendes.“) und 267 ff. („Es ist also nicht nur dann *Selbstbewußtseyn* in uns vorhanden, wenn das vorstellende Ich das Objekt einer besondern Vorstellung ausmache [. . .].“ „Die Theorie des Bewußtseyns, welche die Elementar-Philosophie enthält, ist mithin eigentlich wohl nur eine Theorie des Bewußtseyns des Objekts, welches vom Subjekt und der Vorstellung unterschieden wird, nicht aber des Bewußtseyns überhaupt.“ „Der Theorie des Bewußtseyns in der Elementar-Philosophie liegt durchaus die Verwechslung zweyer verschiedenen Begriffe, nämlich der Begriffe ein Bewußtseyn haben und sich etwas vorstellen zum Grunde. [. . .] Daher kam es denn auch, daß sie die allgemeinsten Unterschiede des vorgestellten Objekts zu den alleinigen Unterschieden de Bewußtseyns erhob, und in der Theorie des Bewußtseyns eigentlich nur eine Theorie der Verschiedenheiten des vorgestellten Objekts, so vom Subjekt und der Vorstellung unterschieden wird, lieferte.“).

vom Vorstellenden ‚als vom Vorstellenden‘].¹⁰ So sah sich Reinhold, in aporetischen Formulierungen des Vernunft-Kapitels seiner *Neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*,¹¹ zu dem Gedanken getrieben, das Subjekt nicht als Gegenstand eines Verstandes-, sondern eines Vernunftbegriffs, also einer Idee, zu fassen: Eine Idee *muß* es sein, damit das Subjekt auf eine Weise thematisiert werden kann, die von den Form-Stoff-Fesseln der Vorstellung frei ist, durch die sich das Subjekt in seinem Selbstbewußtsein gerade sein An-sich verdeckt. Ist es indes nur als *Idee* erfaßt, so verwandelt es sich von einem unter cartesianischer Gewißheits-Garantie-Stehenden in ein – wiewohl mit starken Vernunft-Gründen – bloß hypothetisch Angenommenes, dem in keiner Zeit Realität zugesprochen werden könnte: Diese, mit der Subjektphilosophie ganz abbrechende, Konsequenz zieht mit äußerster Radikalität Novalis am Schluß seiner *Fichte-Studien*.)

Während Novalis in der Zeit, in der solche Gedanken unter Reinholds Schülern allmählich sich bildeten, selbst bei Reinhold studiert hat und Niethammer, Benjamin Erhard sowie den Baron von Herbert persönlich gut kannte (nach seinem Weggang unterhielt er einen – bisher nur zum Teil bekannten – Briefwechsel mit ihnen allen), ist Hölderlin die Verabschiedung der Grundsatz-Philosophie wohl erst in der Version bekannt geworden, die ihr Niethammer schon im Dezember 1794 (in der *Ankündigung des Philosophischen Journals*), entschiedener im programmatischen Einleitungsaufsatz seines *Philosophischen Journals* vom Mai 1795 verliehen hat.¹² Hölderlin hat Niethammer seinen „Lehrer“ und

¹⁰ Vgl. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena 1789, 326, 336; *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Bd. I, Jena 1790, 220.

¹¹ Vgl. vor allem die Seiten 498 bis 558; aber auch den Einleitungsaufsatz zum II. Band der *Beyträge*, Jena 1794, 25 f. und 60 ff..

¹² Durch die enge, sogar entfernt verwandtschaftliche Beziehung zu Niethammer war Hölderlin ganz sicher auch mit den grundsatzkritischen Rasonnements vertraut, die wir bei Fichtes Freund Friedrich Weißhuhn und bei Johann Paul Anselm Feuerbach – dem Onkel des Malers und Vater des Philosophen – finden – sie alle waren Beiträger des *Philosophischen Journals*. Viele Formulierungen von *Urteil und Sein* und der Briefe philosophischen Inhalts aus dieser Zeit erweisen sich als direkte Übernahmen oder Anspielungen an die Beiträge dieser Diskussion, deren Forum vor Fichtes Übernahme desselben das *Philosophische Journal* werden sollte. Dieser Zusammenhang, den ich hier nur aufrufen muß, soll in aller Breite in künftigen Editionen und Publikationen von Marcelo Stamm zugänglich gemacht werden.

Es verdient noch die Erwähnung, daß auch Friedrich Schlegel ein aufmerksamer Leser der ersten vier Bände des *Philosophischen Journals* war, die er ja einer

„Mentor“ genannt. Wir sind durch Henrich belehrt, daß dies nicht nur eine Geste der Bescheidenheit war.¹³

III. Niethammer scheint der erste gewesen zu sein, der in Grundzügen eine Alternative zum Programm der Fichteschen Grundsatzphilosophie formulierte, in dem die gescheiterten Jenaer Studenten einfach einen (auf höchstem Niveau geschehenen) Rückfall in das längst widerlegte Konzept der Reinholdschen Fundamentalphilosophie erkannten. In einem erst kürzlich aufgefundenen und publizierten Brief an von Herbert vom 2. Juni 1794 spricht Niethammer seine „Überzeugung der Entbehrlichkeit eines höchsten

ausführlichen Besprechung würdigte (*Kritische Ausgabe seiner Schriften und Briefe*, hg. von Ernst Behler u. a., Paderborn – München – Wien 1958 ff. [zit. KA], VIII, 12-32), in der er selbst sein philosophisches Debut (Brief vom 5. Mai 1797, NS IV, 481), sein Freund Novalis aber eher eine Pleite sah (Brief vom 3. Mai 1797, NS IV, 226). Zwar kann Schlegel Niethammers Verteidigung der Ansprüche des gemeinen Verstandes gegen das Bedürfnis nach schlechthinniger Begründung durch die philosophierende Vernunft nicht unterschreiben; wohl aber entwickelt er am Schluß der Rezension selbst die Idee einer Philosophie als unendlich-zielloser Progression (KA VIII, 30 f.). Es fehle der Philosophie noch durchaus an ‚Grund und Boden‘. Schon im Herbst 1796 hatte Schlegel (wohnhaft im Hause der Witwe Döderlein, Niethammers späterer Frau) das Grundargument von Niethammers Einleitungsaufsatz angegriffen (besonders die These: daß Erfahrung sei, sei eine Tatsache [KA XVIII, Nr. 25, 20 f.]; vielmehr sei der Satz erst aus transzendentalen Gründen zu erweisen). Ferner gilt, daß niemand so leidenschaftlich den Gedanken der Grundsatzphilosophie und der Letztbegründbarkeit unseres Wissens angegriffen und die Philosophie als unendliche Progression bestimmt hat wie Friedrich Schlegel, und schon im Herbst 1796. Vgl. KA XVIII, 19, Nr. 5 (gegen Reinholds ‚grundsuchendes Mißverstehen Kants‘); 505, Nr. 2 („Wechselerweis“); 511, Nr. 64 („Erkennen bezeichnet schon ein *bedingtes* Wissen. Die Nichterkennbarkeit des Absoluten ist also eine identische Trivialität“); 518, Nr. 16 („Wechselbegriff“, Unmöglichkeit, die Philosophie aus einem einzigen Grundbegriff abzuleiten); 520 f., Nr. 22 („Wechselerweis“, Prinzipien nur ‚postulierbar‘; die Idee des ‚Wechselerweises‘ bezieht Schlegel, wie das direkte Zitat in der Woldemar-Rezension von 1796 zeigt [KA II, 72], aus *Spin*² 225). Weitere sehr starke Äußerungen gegen die Grundsatz-Philosophie finden sich besonders in späterer Zeit, z. B. in einer Kölner Privatvorlesung von 1804/05: „Unsere Philosophie fängt nicht wie andere mit einem ersten Grundsatz an, wo der erste Satz gleichsam der Kern oder erste Ring des Kometen, das übrige ein langer Schweif von Dunst zu sein pflegt, – wir gehen von einem zwar kleinen, aber lebendigen Keime aus, der Kern liegt bei uns in der *Mitte*. Aus dem unscheinbaren geringen Anfange, dem Zweifel am Ding, der sich doch zum Teil bei allen nachdenkenden Menschen äußert, – und der doch immer vorhandenen überwiegenden Wahrscheinlichkeit des Ichs wird sich unsere Philosophie nach und nach entwickeln und in steter Progression sich selbst verstärken, bis sie zu dem höchsten Punkte menschlicher Erkenntnis durchdringt und den Umfang so wie die Grenzen alles Wissens zeigt“ (KA XII, 328, 3).

¹³ *Der Grund im Bewußtsein*, 39 ff. und 113 ff.

und Einzigen Grundsatzes der Philosophie“ aus.¹⁴ Schon früher (in einem unveröffentlichten Brief vom 4. Mai) war von Herbert seinerseits so weit gegangen, Niethammer zu wünschen, „der gesunde Menschenverstand [möge ihn] vor einem einzigen absoluten Prinzip bewahren, da, wenn es eins gäbe, es doch überflüssig wäre“.¹⁵ Einem weiteren, in ähnliche Richtung zielenden Brief von Herberts vom 4. Mai hat Benjamin Erhard am 19. Mai 94 ein ergänzendes und verstärkendes Schreiben beigelegt. Von Herbert hatte sich darin „von nun an (. . .) zum unversöhnlichsten Feinde aller sogenannten ersten Grundsätze der Philosophie, und denjenigen, der einen braucht, zu einem Narren“ erklärt.¹⁶ Woraufhin Erhard an Niethammer schreibt (19. Mai 94):

Herbert hat über das eine Prinzip von einer Seite ganz recht. Die Philosophie, die von einem Grundsatz ausgeht und sich anmaßt, alles daraus abzuleiten, bleibt auf immer ein sophistisches Kunststück, allein die Philosophie, die bis zum höchsten Grundsatz hinaufsteigt, und alles andere mit ihm in vollkommener Harmonie darstellt, nicht daraus ableitet, ist die wahre.¹⁷

(Damit ist nun gerade jenes unendlich aufsteigende Verfahren angesprochen, das Reinhold zuerst in seinem Einleitungsaufsatz zum II. Band der *Beyträge* entworfen hatte und das seinen verblüffendsten Nachhall in Friedrich Schlegels Jenenser Philosophie-Konzeption von 1800/01 finden wird, unter deren Hörern sich Hegel befunden haben soll.)

Das Grundargument des Niethammerschen Einleitungsaufsatzes *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie*¹⁸ macht geltend, daß die intuitiven Überzeugungen des gemeinen Verstandes nur so lange skeptisch beurteilt werden müssen, als die philosophierende Vernunft ihre Geltung wirklich entweder definitiv dartun oder widerlegen kann. Genau dazu ist sie, mangels eines festen Fundaments, aber nicht in der Lage. Denn dies Fundament wäre entweder intuitiv gegeben (und dann seiner-

¹⁴ Abgedruckt in: *Der Grund im Bewußtsein*, 832.

¹⁵ Zit. nach dem unveröffentlichten Typoskript von Marcelo Stanm, „Mit der Überzeugung von der Entbehrlichkeit eines höchsten und einzigen Grundsatzes. . .“. Ein Konstellationsporträt um Fr. I. Niethammers *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten*, München 1992, 11.

¹⁶ In: *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Johann Benjamin Erhard*, hg. von K. A. Varnhagen von Ense, Stuttgart u. Tübingen 1830, S. 394.

¹⁷ Zit. l.c., 11 f.

¹⁸ *Philosophisches Journal* 1 (Mai 1795), 1-45.

seits begründungsbedürftig) oder durch eine Begründung erwiesen – und dann würde diese Begründung, als ihrerseits begründungsbedürftig, von einem infiniten (Jacobischen) Begründungsregreß erfaßt. So dürfen die unwiderlegten Intuitionen des gesunden Verstandes par provision und aus pragmatischen Motiven für richtig (nämlich für bewährt¹⁹) gelten. Näherhin bestreitet Niethammer (seinerseits schon in der skeptischen Nachfolge des *Aenesidemus*) die Möglichkeit eines transzendentalen Beweises für die Tatsache der Erfahrung.²⁰ Die auf Intuition gegründeten Meinungen des gesunden Menschenverstandes lassen sich von der philosophierenden Vernunft nur dann und nur dadurch entmutigen, daß sie ein dieser Intuition überlegenenes Begründungsprinzip benennt. Das tut sie – in der klassischen Version der transzendentalen Deduktion – durch den Aufweis apriorischer Gesetze unseres Geistes, aus denen die angenommenen Überzeugungen als Konsequenzen zwingend sich ergeben. Niethammer sucht, in diesem Abweisungsverfahren folgenden Zirkel aufzudecken: Zunächst werden Erfahrungen im Bewußtsein nachgewiesen. Dann werden von ihnen aus Prinzipien als Antezedentien rückerschlossen, die dann drittens die Erfahrungen als gegründet bestätigen sollen. Aber nicht nur gibt es keinen sicheren Schluß vom Consequens aufs Antecedens. Sondern es kann insbesondere keinen Notwendigkeitszusammenhang geben zwischen Sätzen, deren einer empirisch-kontingent und deren anderer a priori und apodiktisch gültig ist. (Niethammer leugnet also – so scheint mir –, daß wir so etwas wie einen Unterschied zwischen sogenannten Wahrnehmungs- und in Kategorien fundierten Erfahrungs-Urteilen wirklich vornehmen können – Erfahrung hat nur um den Preis einer transzendentalen Erschleichung eine apriorische Komponente.)²¹

¹⁹ Der „Erfolg“ entscheidet, sagt Niethammer (l.c., 45).

²⁰ L.c., 22 ff.

²¹ Gewöhnlich schützen sich transzendente Argumente vor der Einrede des Skeptizismus mit dem Hinweis auf cartesianische Evidenz der Prämissen, in denen das a priori Gewisse gegeben wird. Natürlich kennt Niethammer diese Strategie – umso besser sogar, als er in der entscheidenden Zeit Reinholds Schüler war und aus nächster Nähe erleben konnte, wie sein Lehrer an diesem von ihm selbst ständig benutzten Argument irre wurde. Fortan referiert Niethammer den Rekurs auf unhinterfragbare, d. h. auf keines Beweises fähige und auch keines Beweises bedürftige, in Jacobis Sprache: auf ‚un-bedingte‘, Gewißeheiten in der Sprache des Skeptikers. Er fragt: Wieso soll denn für das Gewißeheitsgefühl des Selbstbewußtseins etwa anderes und Besseres gelten als für die Gewißeheitsgefühle, mit denen der gemeine Verstand seine Überzeugungen verteidigt? Zu dieser Skepsis gegen den Ausgang von einem cartesisch konzipierten Subjekt-Begriff

Wir müssen uns vorstellen, daß über diese (skepsis-freundliche) Überzeugung unter den ehemaligen Reinhold-Schülern ein allgemeiner, mit Emphase nach außen (besonders gegen Fichte hin) vertretener Konsens bestand. Nur er erklärt das in aller Frühromantik-Forschung bisher völlig Unerklärte, nämlich die Einmütigkeit und vor allem die Promptheit der Kritik, mit der sie alle – ob Sinclair, Zwilling, Hölderlin, Herbart, Novalis oder Friedrich Schlegel – schon zwischen dem Frühjahr 95 und dem Herbst 96 auf Fichtes Wissenschaftslehre (und dem in ihr verkörperten Typ einer Letztbegründungs-Philosophie) reagieren konnten. Man muß sich die Lage in Jena nach Reinholds Weggang und Fichtes Berufung auf seine Nachfolge so vorstellen: Die Reinhold-Schüler waren darauf gefaßt, von Reinholds Nachfolger neue Argumente gegen die Möglichkeit eines Philosophierens aus oberstem Grundsatz zu erfahren. Statt dessen trat Fichte in Jena mit dem Bewußtsein einer Mission auf, nämlich den Reinholdianern zeigen zu müssen, was eine Harke in Grundsatzphilosophie sei. So wurde Fichtes Auftritt – bei allem Respekt vor seiner bedeutend überlegenen intellektuellen Kraft – als ein Anachronismus gegenüber dem Stand der allgemeinen metaphilosophischen Grundüberzeugung wahrgenommen.

Bei diesen notwendigen Vorverständigungen und Kontext-Rekonstruktionen sollte uns aber doch nicht aus dem Auge verschwinden, daß all dies, so interessant es auch für sich ist, nur Zurüstung ist, um uns den Kontext zu vergegenwärtigen, in den *Urtheil und Seyn* wie eine Tonscherbe in eine Vase paßt. In den Arbeiten der Mitarbeiter(innen) des Jena-Projekts ist inzwischen jedes einzelne Moment und fast jeder Satz dieses kleinen Notats identifiziert und aus der allgemeinen Diskussionslage rekonstruiert worden. Hätte ich die Zeit, so müßte ich nun zeigen, daß die kleine Niederschrift eher einem Cento aus Formulierungen der grundsatzkritischen Zeitgenossen als einem Originalwerk gleicht. Aber auf die Weise sähen wir doch gerade nicht, zu welchem eigentümlichen Ganzen Hölderlin die überkommenen Denkanstöße zusammenfügt.

paßt gut die Formulierung im Ankündigungs-Text (zum *Philosophischen Journal*), „daß man von der Kritik des Subjekts ausgehen müsse“ (*Ankündigung*, Z. 45 f.). Gelingt es mir nicht, die angeblich apriorischen Gesetze des menschlichen Subjekts anders denn in einem Gefühl zu fundieren, müssen auch diese selbst für nicht letztbegründet gelten (32) – und von hier läßt sich dann schon Niethammers *Conclusio* antizipieren, „daß die Ansprüche des gemeinen Verstandes als das oberste Kriterium aller Wahrheit und Gewißheit unsers Wissens anzusehen seien“ (32 f. [im Original Fettdruck]).

IV. Die Argumentation der kleinen Skizze ist rasch zusammengefaßt. Sein, das traditionelle und einzige Thema der Philosophie (qua Ontologie), steht in einem Gegensatz zum Urteil, durch welches wir uns epistemisch und sprachlich über so etwas wie Sein verständigen. Während Sein nämlich absolute Einheit (Hölderlin sagt, etwas irreführend: „Verbindung“) ist, drückt ‚Urteil‘ eine ursprüngliche Teilung aus. Diese falsche, aber ausdrucksvolle Etymologie könnte Hölderlin in Fichtes populärer Vorlesung über *Logik und Metaphysik* (nach Platners *Philosophische[n] Aphorismen*) aufgeschnappt haben. Fichte las sie auf Wunsch seiner (vom Schwierigkeitsgrad der *Wissenschaftslehre* überforderten) Studenten zum erstenmal im Wintersemester 1794/95, als Hölderlin, Zwilling und Sinclair bei ihm studierten. Dort betont Fichte neben dem verbindenden besonders auch den trennenden Charakter des Urteils: „Urteilen heißt: ein Verhältnis zwischen verschiedenen Begriffen setzen. (. . .) Dieses wird durch Gegensatz deutlich.“²² — Violetta Waibel hat in einer Münchener Magisterarbeit über *Spuren Fichtes in der Textgenese der Werke Hölderlins*, München 1986, 54 ein direktes Vorbild für Hölderlins Etymologie entdeckt: „Urtheilen, ursprünglich theilen; (. . .) es liegt ein ursprüngliches Theilen ihm zum Grunde.“²³

Die Unterscheidung zwischen einigem Sein und urgeteiltem Auffassungs-Akt zwingt dann dazu, zwischen dem Objekt eines Bewußtseins (in welchem ein Subjekt sich etwas entgegengesetzt) und der ungegenständlichen Anschauung zu unterscheiden, in der ‚Sein‘ einleuchtet. Hölderlin nennt sie (ähnlich wie Schelling) ‚intellektuale Anschauung‘. Als Anschauung ist sie (nach der Terminologie der Kant-Schule) ein unmittelbares Bewußtsein, also keines, das zwischen sich selbst und das Bewußte einen Abstand einlegt. Die Kenntnis des ureinen Seins ist also nicht begrifflich.²⁴ Denn was durch Begriffe erkannt wird, wird (abermals nach

²² Fichte, *Nachgelassene Schriften*, hg. von Hans Jacob, Berlin 1937, Bd. II, § 469, S. 126. Vgl. I.c., § 508, S. 129: „Im Akte des Urteilens werden die Begriffe aneinander gehalten; in dem ursprünglichen Akte, worauf sich dieses bezieht, können sie entweder an einander gehalten oder getrennt gewesen sein.“ Die „Einteilung“ der besonderen Dinge unter Gattungsbegriffen nennt Fichte auch „das fundamentum divisionis“ (§ 462, S. 124).

²³ Fichte, *Nachgelassene Schriften* zu ‚Platners Aphorismen‘ 1794-1812, hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitsky, in: *Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II, 4, 182.

²⁴ So auch Schelling in der *Ich-Schrift*, die einige Wochen nach der Ostermesse 1795, jedenfalls vor Hölderlins *Urtheil und Seyn*, erschienen war (*SW* I/1, 181, 3).

der Sprachregelung der Kant-Schule) mittelbar aufgefaßt (nämlich ‚vermittels‘ eines Begriffs, der ihm mit vielen anderen Gegenständen gemein ist). Damit erfüllt die intellektuale Anschauung aber genau das Erfordernis der Jacobischen Unmittelbarkeit des Gefühls, in dem Sein offenbar wird (wäre das Gefühl nicht unmittelbar, so wäre es durch eine andere Kenntnis bedingt und also nicht länger eine Kenntnis des Un-bedingten).

Sein (im Sinne von Existenz), hatte Kant gesagt, wird allein von der Wahrnehmung aufgefaßt, nicht vom Begriff (*KrV*, A 225 = B 272 f.: „Denn daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber [mithin Empfindung], die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit.“). Auch diese Sprachregelung findet ein Echo in Hölderlins Reflexion über die Modal-Kategorien. Denn Existenz, Dasein und Wirklichkeit sind nach Kant synonym. Sie drücken einfach den Akt der Setzung aus. Soll nun dem Sein in dem Sinne, wie schon Jacobi ihn ausgezeichnet hatte, ein Vorrang vor allen begrifflichen Leistungen zugemessen werden, so mußte Hölderlin den Modus ‚Wirklichkeit‘ vor dem der Möglichkeit auszeichnen. Und genau das tut er auch, wenn er Wirklichkeit und Möglichkeit wie unmittelbares (also anschauendes) und mittelbares (also begriffliches) Bewußtsein unterscheidet und dieses an die Bedingung von jenem bindet.²⁵ Wirklichkeit geht der Möglichkeit voraus. Damit unterscheidet sich Hölderlin von Schelling, der im § 16 der *Ich*-Schrift aus dem thetischen Urteil („Ich bin“) zunächst die Kategorie Möglichkeit und die der Wirklichkeit erst aus der Antithese deduziert hatte – getreu der kantischen Kategorienanordnung und -definition. („1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinstimmt, ist möglich. | 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. 3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig“ [*KrV* A 218 = B 265 f.].) Danach wäre also die Notwendigkeit die Synthesis der Charakteristika des Möglichen und des Wirklichen oder: das Wirkliche selbst wieder unter die Kategorie des Möglichen aufgenommen, oder – wie Schelling sagt – das „Daseyn in aller Synthesis“ (*SW* I/1, 225, 227). Auch die Zuordnung des Verstandes zur Möglichkeit, der „Wahrneh-

²⁵ Hölderlin sagt das umgekehrte; aber der Kontext zeigt, daß dieser Chiasmus aus einer Unachtsamkeit entsprungen sein muß.

mung und Anschauung“ zur Wirklichkeit und der Vernunft zur Notwendigkeit entspricht völlig kantischem Sprachgebrauch. – Das Revolutionäre an Hölderlins Überlegung ist eben, daß dem Vorrang der Wirklichkeit vor dem Möglichen auf seiten des Bewußtseins ein Vorrang der Anschauung vor dem Begriff entspricht. Darum kann das absolute Sein nur durch einen Grenzbegriff der Erkenntnis, die intellektuale Anschauung, erfaßt werden; denn nur unmittelbare Anschauung geht aufs Sein; Urteile, als begriffsvermittelte Erkenntnisse, müssen es verfehlen.

Solche intellektuale Anschauung, fährt Hölderlin fort (hier wieder ganz ‚accordierend‘²⁶ mit Schellings *Ich*-Schrift), muß nun aber gar nicht verwechselt werden mit der Erkenntnis, die wir Selbstbewußtsein nennen. Selbstbewußtsein ist ein gegenständliches Bewußtsein wie jedes andere Bewußtsein auch – also eines, das um seiner Bestimmtheit willen („omnis determinatio est negatio“) das Bewußtgehabte vom Bewußthabenden unterscheidet, auch wenn in diesem besonderen Falle der Gegenstand das Ich selbst ist.²⁷ Ichheit aber und Selbstbewußtsein sind dasselbe. Darum ist es ganz verkehrt, das Ich (so wie Schelling es getan hat) mit dem Sein zu identifizieren. Was ‚Ich‘ zu sich sagt, tut das immer aus dem Abstand einer Relation, eines Selbstverhältnisses. Und von dem müssen wir ganz absehen, wo wir mit dem ‚Sein, im einzigen Sinn des Worts‘, nämlich als ursprünglicher Verbindung, zu tun haben. Es ist auch ganz falsch, die ursprüngliche Verbindung des Seins durch ‚Identität‘ zu charakterisieren. Denn Identität ist eine Relation, wenn auch die allerfeinste. (Novalis nennt „Identität“ entsprechend einen „subalterne[n] Begriff“ [NS II, 187, Z. 3/4].) Das absolute Sein ist ganz und gar nicht durch Relation strukturiert. (Das kann man schon durch simple Analyse seiner Bedeutung einsehen. Denn absolut ist, wie der späte Schelling gern sagt, quod omnibus relationibus absolutum est. Anders dürfte es auch nicht im Jacobischen Sinne ‚un-bedingt‘ heißen – denn es wäre ja dann durch eines bedingt, das nicht es selbst ist). Sein ist also jenes, das allen Beziehungen, einschließlich der des mit sich identischen Selbstbewußtseins in dem Satz ‚Ich = Ich‘, vorausliegt und deren Identität als ein Bewußtseinsdatum überhaupt erst fundiert.

Das kann man sich (wie es der Schlußpassus von Hölderlins Notat empfiehlt) am Selbstbewußtsein besonders gut klarmachen. In dem Objekt, in dem ich mich *als* mich selbst erkenne, ist das

²⁶ *StA* VI, 1, 203.

²⁷ So auch wieder Schelling in der *Ich*-Schrift, z. B. *SW* I/1, 180,₁ und 200,₂.

Objekt eben gerade kein anderes, sondern ich bin es selbst. Daß das so ist, könnte nun unmöglich aus der Anschauung eines Fremden eingesehen werden – wie schon Fichtes Kritik am Reflexionsmodell des Selbstbewußtseins geltend gemacht hatte. Ein Fremdes ist eben ein Fremdes, und nimmermehr könnte ich es sein. Von einem entgegenstehenden Gegenstand – und sei er ein Spiegelbild – ist es ganz sinnlos, sich eine Belehrung über das zu erhoffen, was prinzipiell kein Gegenstand ist. *Kenne* ich nun das Andere *als* mich, so mußte diese Objekt-Kenntnis durch eine prä-objektive Kenntnis unterlaufen und beglaubigt sein, wie es die ist, in der Sein einleuchtet (also durch intellektuale Anschauung). Also ist auch die Sprachform, in der Selbstbewußtsein sich artikuliert (das Urteil als Urteilung von Subjekt und Objekt), prinzipiell ungeeignet, die Einheit der Kenntnis auszudrücken, als die wir uns im Selbstbewußtsein erfahren. Die materielle Einheit dessen, als den wir uns im Selbstbewußtsein erfahren, wird durch die Dualität der Urteilsform, durch die wir die Einheit artikulieren, gleichsam dementiert. Nun *besteht* aber solche Einheitserfahrung (und nicht nur Urteils-Dualität). Darum *müssen* wir uns ein einiges Sein vorausdenken, das seinerseits *nicht* bewußt ist (denn alles Bewußtsein, meint Hölderlin, ist Objekt-Bewußtsein). Und nur als dessen Reflex können wir die epistemische Selbstbeziehung als die *Selbstbeziehung* uns faßlich machen, die sie mit cartesianischer Evidenz ist.²⁸

V. Hier wird, noch bevor der Idealismus seine Flügel aufspannt, in Solidarität mit Jacobi dem Selbstbewußtsein die Suiffizienz bestritten. Niethammer hatte im Vorbericht zum *Philosophischen Journal* geschrieben, daß man „von der Kritik des Subjekts ausgehn“ müsse.²⁹ Selbstbewußtsein steht ab sofort in Abhängigkeit vom Sein, das als prä-identitäre (und als solche nicht bewußte)³⁰ Existenz verstanden wird. Deutlicher gesagt (in Anspielung an ein

²⁸ Hölderlin hat diesen Gedanken in einer größeren Anmerkung zu seinem poetologischen Aufsatz *Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes* von 1800 wiederholt und verdeutlicht (StA IV, 253 f.).

²⁹ In Marcelo Stamms kritischer Edition, l.c., 78 (Z. 53 f.). Vgl. 32 ff.

³⁰ Daß das Absolute nicht bewußt sein kann, sagen auch Schelling (SW I/1, 200, 2) und Sinclair (in den *Philosophischen Raisonsnements*, hg. von Hannelore Hegel in ihrer Doktorarbeit über *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1971, 272: „Gott [. . .] hat kein Bewußtsein“). Aber auch Novalis spricht von den der „Mittelanschauung“ 'vorhergehenden' Abstrakta Gefühl und Reflexion als von etwas, „[das] aber nicht ins Bewußtsein kommen kann“ [NS II, 115, Z. 3]; vgl. auch 114, Z. 2: „Das Gefühl kann sich nicht selber fühlen“

berühmtes Marx-Wort): Fortan gilt, daß nicht das Bewußtsein das Sein, sondern das Sein das Bewußtsein bestimmt.

In Hölderlins Argumentationsskizze, die nach Henrichs Rekonstruktion nicht später als Anfang Mai 1795 niedergeschrieben sein kann, haben wir den ersten vollkommenen Ausdruck dessen, was ich ‚philosophische Frühromantik‘ nenne: nicht die Abdankung des Themas ‚Selbstbewußtsein‘, aber seine Verweisung auf eine gegenüber dem Sein untergeordnete Stellung. Das bedeutet, daß Selbstbewußtsein zwar immer noch ein eminentes Thema der Philosophie (ja so etwas wie ein Prüfstein von deren Leistungsfähigkeit), aber nicht mehr wie bei Reinhold (vor 1792) und beim frühen Fichte ein Prinzip der Philosophie ist. Das erklärt, warum Hölderlin die Höherverlegung des Grundes unseres Bewußtseins mit einer Aufkündigung der Grundsatzphilosophie verbinden konnte. Denn ‚Sein‘ ist zwar höher als (Selbst-)Bewußtsein (und insofern gilt, daß der Grund unseres Bewußtseins nicht selbst mehr in Bewußtsein aufgelöst werden kann). Aber Selbstbewußtsein kann nicht mehr als Deduktions-Prinzip der Philosophie in Anspruch genommen werden. Vielmehr zwingt die Transzendenz des Seins gegenüber dem Bewußtsein die Philosophie auf den Weg des ‚unendlichen Progressus‘,³¹ auf dem zu keiner Zeit das Sein in einer adäquaten Auffassung durch das Bewußtsein sich erschöpft und so nie endender Ausdeutung sich darbietet. So wird Verstehen zu einer unendlichen Aufgabe. Im Brief an Schiller vom 4. September 1795 hat Hölderlin diese Konsequenz gezogen. Er sagt nun, daß das Absolute „zwar ästhetisch in der intellektualen Anschauung, theoretisch aber nur durch eine unendliche Annäherung möglich ist“. Die Arbeitsteilung zwischen Ästhetik und Philosophie kann man sich so verständlich machen: Der unausdeutbare Sinnreichtum des Schönen macht die Ungreifbarkeit des Absoluten für die Reflexion *als solche* sinnfällig – im Sinne des Novalis-Worts, die Kunst sei die „Darstellung des Undarstellbaren“ (NS III, 685, Nr. 671).

Bleiben wir dagegen im Medium der Reflexion (treiben wir also Philosophie), so wird uns die Aufgabe, das Absolute in Gedanken zu erfassen, zu einer unvollendbaren; und damit ist auch gezeigt, „inwieferne der Skeptizismus recht hat“ (Hölderlins Brief an Schiller vom 4. 9. 95).

und Z. 18-21: „das vereinigende Dritte“ – die intellektuale Anschauung – [kann] aber nicht in die Reflexion und [das] Gefühl kommen [. . .] – da die Substanz nie ins Accidens kriechen kann, die Synthese nie ganz in der These und Antithese erscheinen.“ „(. . .) synthetisches Ich [ist Ich] ohne Bewußtsein“ (142, Nr. 63, Z. 6 f.).

³¹ Vgl. Hölderlins Brief an Schiller vom 4. September 1795.

VI. Sinclair (der in seinen *Philosophischen Raisonsnements* Hölderlins metaphilosophische Intuitionen liebevoll ausgearbeitet hat) identifiziert die Reflexion geradehin mit „Bewußtsein“, „Theorie“ („Bewußtsein ist Theorie“ [270]; „Theorie, Ich, Bewußtsein ist eins“ [247]) oder „Form des Wissens“ (271) und muß dann konsequent sagen, daß Gott „kein Bewußtsein [hat]“ (272). Ist Bewußtsein immer und grundsätzlich mit einem Objekt beschwert und gilt ferner, daß der Gedanke Sein für gar keine Trennung Raum läßt, dann ist klar, daß dem Sein kein Bewußtsein entsprechen kann. Im Brief an Hegel vom 24. Januar 95 hatte Hölderlin diese (an Fichtes Rede vom absoluten Ich aufgewiesene) Konsequenz noch als eine Aporie behandelt. Und selbst in *Urtheil und Seyn* läßt er dem Sein auf seiten des Bewußtseins noch eine intellektuale Anschauung entsprechen (die er später, wie wir sahen, als eine ästhetische charakterisiert und von der Theorie unterscheidet, die das Sein „nur durch eine unendliche Annäherung“ erreicht). Sinclair geht über diese letzte (und ganz unklare) bewußtseinstheoretische Schranke kühn hinaus und läßt die Reflexion in einem Sein gründen, dem – gerade wegen seiner lückenlosen Einigkeit – gar kein Bewußtsein mehr entsprechen, von dem also gar nichts mehr gewußt werden kann.

Das Wort *Urtheilung* enthält das, daß man nicht höher hinauf als diese Teilung steigen kann: daß sie geschehen ist unabhängig vom Ich und von dem, das in der Teilung als Teil gedacht wird (*Philosophische Raisonsnements*, 271).

Anders gesagt: Das Ich ist nur Teil (neben dem Nicht-Ich) innerhalb der Struktur der Reflexion, die als beide Teile übergreifend gedacht werden muß. Wer Ich und Nicht-Ich als ‚Teile‘ denkt, der denkt sie notwendig als aus einem Ganzen hervorgetreten:

Denn der Trennung ([. . .] der Reflection) ist nichts entgegen und mithin nichts gemäß als das Setzen des Ganzen zugleich (282).

Dem Gedanken ‚Ich‘ entspricht der der Einheit (oder des $\epsilon\nu$), dem des Nicht-Ich entspricht der Gedanke der Mannigfaltigkeit (oder des $\pi\alpha\nu$). Schon darum ist klar, daß die vom Ich repräsentierte ‚Einheit‘, als der Mannigfaltigkeit des Nicht-Ich entgegengesetzt, kein Ausdruck sein kann jener höheren ‚Einigkeit‘, in der der Gegensatz aufgehoben ist (259, vorletzter Abschnitt).

Wer ‚Ich‘ sagt, faßt einen bestimmten Gedanken, also einen, dessen Verständlichkeit auf der Abgrenzung von (wenigstens) einem Oppositionsterminus („Nicht-Ich“) besteht. Schon darum ist es ganz abwegig, das Ich für ein Prinzip der Philosophie zu halten

oder ihm einen Vorrang vor dem Gedanken des Nicht-Ich einzuräumen. (Diese Überlegung war es, die Jakob Zwilling daran denken ließ, die Struktur der Reflexion für autonom, als dem Ich und Nicht-Ich übergeordnet, zu halten.) Wenn Sinclair sagt, Ich und Nicht-Ich seien beide „nicht außer der Reflection“ (273 u.; vgl. 247: „Das Setzen, Trennen durch die Freiheit der Reflection ist alles kein Setzen, Trennen eines Ichs, es [das Ich] wird erst dadurch“), so deklassiert er ihre Interaktion als angemessenen Ausdruck des Seins. „Es liegt darin [:] die Einigkeit ist nicht denkbar für die Reflection“ (261). Der Mogel-Ausdruck ‚intellektuale Anschauung‘ kann jetzt wegfallen. Er streut dem Leser nur Sand in die Augen, indem er einerseits einen epistemischen Charakter simuliert und andererseits doch (auch bei Hölderlin und Schelling) strikt unbewußt oder überbewußt sein soll. Sinclair schafft hier klare Verhältnisse: Der Grund des Bewußtseins ist ein nicht in Bewußtsein auflösbares Sein, weil es ein anderes als ein thetisches (d. h. ein sich seinem Gegenstand entgegensetzendes) Bewußtsein gar nicht gibt.

Man könnte nun fragen: Wird in dieser radikalen Problemfassung nicht Fichtes geniale Einsicht verschüttet oder gar rückgängig gemacht? Schließlich hatte doch Fichte gezeigt, daß das Selbstbewußtsein, dessen cartesianische Gewißheit sich jedem als Tatsache aufzwingt, aus der Struktur der Reflexion, und also aus dem Subjekt-Objekt-Schema, nicht zu erklären ist. Und wenn er den Ausdruck ‚intellektuelle Anschauung‘ einführt, so gerade zur Bezeichnung desjenigen unmittelbaren Bewußtseins, in dem wir faktisch mit uns selbst vertraut sind.³² Ein unmittelbares Bewußtsein heißt in Kants Tradition Anschauung; und weil es von der Spontaneität der Apperzeption selbst besteht, heißt es außerdem intellektuell. – Nun, Hölderlin und Sinclair bleiben dieser Einsicht treu. Sie halten aber offenbar die Rolle der ‚intellektuellen Anschauung‘ für ganz ungeklärt. Erstens darum, weil sie in einer Dualität von Termini (‚Anschauung‘ und ‚intellektuell‘) die geforderte Einheit nur prätendiert, nicht realisiert (darum redet Sinclair davon, daß „die Einigkeit als ein Sollen“ oder als eine „Foderung“ gesetzt wird [272]). Zweitens, weil Fichtes ganze Konstruktion von Grund auf uneinleuchtend ist. Fichte folgt ja ebenfalls strikt der Sprachregelung, wonach alles Bewußtsein = gegenständlichem Bewußtsein ist (so durchgängig in den Kollegs zur *Wissenschaftslehre nova metho-*

³² So besonders im II. Abschnitt des *Versuchs einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (erschienen im *Philosophischen Journal*, Bd. VII, 1797, S. 1-20).

do). Andererseits meint er, es gebe allerdings ein Bewußtsein, das ungegenständlich (eben in intellektueller Anschauung gegeben) sei. So haben wir eine fundamentale Unklarheit im Gebrauch des Worts ‚Bewußtsein‘. Sie zwingt Fichte dazu (wie Hölderlin sehr schön in seinem Brief an Hegel von Ende Januar 95 gezeigt hat), das absolute Ich bald für selbstbewußt, bald für unbewußt zu erklären und zwischen dem ‚Ich als intellektueller Anschauung‘ und dem ‚Ich als Ideal‘ zu unterscheiden,³³ das nur in unendlicher Annäherung dem Bewußtsein vermittelt werden kann. Bleibt es nun aber dabei, daß, wie Fichte richtig gesehen hatte, der Grund von Selbstbewußtsein gar keine Gliederung in Subjekt und Objekt aufweist und ist diese Unterscheidung fürs Bewußtsein charakteristisch, so folgt, daß der Grund des Bewußtseins noch höher als im Bewußtsein angesetzt werden muß. In diesem Augenblick verwandelt sich der Grund aus einem transzendentalen in einen transzendenten. Ein Transzendentalgrund ist Ermöglichungsbedingung all dessen, was aus ihm folgt. Aus einem transzendenten Grunde hingegen kann ich nichts mehr deduzieren. Er bringt das Programm einer deduktiv konzipierten Grundsatzphilosophie zum Einsturz. Und mit der Verabschiedung des Gedankens, das Sein lasse sich adäquat in Gedanken erfassen, nimmt Hölderlins und Sinclairs Denken zugleich radikal Abschied von einem Philosophieren, das sich als ‚idealistisch‘ charakterisieren ließe. Die frühromantische Philosophie (in deren Spektrum ich Hölderlin und Sinclair wegen ihrer Struktur-Homologie mit dem Hardenbergschen und Schlegelschen Denken einbeziehen darf) gehört nicht in den Rahmen des deutschen Idealismus.

VII. Hölderlin und Sinclair bleiben Kant in einer Grundintuition verbunden. Sie interpretieren das ‚Verhältniswörtchen ist‘ (*KrV* B 141 f.) als Anzeige einer Relation, die abkünftig ist aus dem irrelationalen ‚Sein‘. Kant hatte ja, wie wir wissen, das kopulative Sein als relative, das existentielle Sein als absolute Setzung verstanden. Damit hatte er das prädikative Sein aber in eine Abhängigkeit vom existentiellen Sein bringen wollen. Wird dies letztere zudem als strikte Identität gedeutet, dann kommen wir zu einer Identitätstheorie der Prädikation: Es ist eines und dasselbe, von dem Subjekt und Prädikat (wie Hölderlin und Sinclair formulieren) ‚Teile‘ sind. Die Teile sind dann *als* Teile nicht dasselbe. Aber es ist eines

³³ So gegen Schluß der 1. *Einleitung in die Wissenschaftslehre* (die allerdings erst 1797 niedergeschrieben wurde).

und dasselbe, von dem sie Teile sind. Dies vorprädikative Eine ist, was wir im Gedanken ‚Sein, im einzigen Sinne des Wortes‘ vorstellen.

Dieser Zusammenhang von existentieller Einheit und prädikativer Urteilung muß aber selbst noch unterkommen in einer Strukturbestimmung des Absoluten – und dazu scheint die metaphilosophische Skizze *Urtheil und Seyn* nicht die mindeste Handhabe zu bieten. Vielmehr scheint sie den Gedanken ‚Sein‘ (der zwar inkonsequenterweise immer noch als judikative ‚Verbindung‘ von Subjekt und Prädikat gefaßt ist) in eine so schwindelerregende Höhe zu heben, daß von ihm aus der Gedanke der Urteilung nur um den Preis eines völligen Bruchs in der Kontinuität der Argumentation erreichbar erscheint.

Dazu paßt nun gar nicht Hölderlins (und Sinclairs) Bestimmung des Seins durch ‚Liebe‘ oder ‚Friede‘. In der Metrischen Fassung des *Hyperion* war Hölderlin in der Tat bei der Forderung einer überreflexiven Einheit nicht stehengeblieben.³⁴ Die höchste – unbewußte – Einheit ist nicht opak, sie ist in sich gegliedert. Ihre Öffnung gibt zwei antagonistischen Trieben Raum, in denen wir sofort das Vorbild für Schellings „Wechselspiel von Hemmen und von Streben“³⁵ wiedererkennen, das sonst auch artikuliert ist als der Gegensatz einer ins Unendliche gehenden reellen und einer diese auf sich zurücktreibenden ideellen Tätigkeit. Stellte sich das Unbedingte unterm Schema einer unendlichen Strebung dar, so bliebe es unbewußt. Stellte es sich als beschränkt dar, so widerspräche es seinem Begriff (Bestimmtheit setzt Negation, mithin Schranken, mithin Bedingungen voraus; das Unendliche ist aber ‚completudo realitatis‘). Also stellt es sich – wie bei Novalis, wie bei Friedrich Schlegel, wie bei Schelling – dar als ein gehemmtes Streben: eines, das – um seiner Darstellbarkeit willen – transitorisch sich in Schranken faßt und um seiner Unendlichkeit willen immer wieder über dieselben hinausgeht: kurz als Exzentrizität

³⁴ Vgl. vor allem die Verse 120-154.

³⁵ „Vom ersten Ringen dunkler Kräfte/ Bis zum Erguß der ersten Lebensäfte,/ Wo Kraft in Kraft, und Stoff in Stoff verquillt,/ Die erste Blüt‘, die erste Knospe schwillt,/ Zum ersten Strahl von neu gebornem Licht,/ Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht/ Und aus den tausend Augen der Welt/ Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt.[sic!]/ Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,/ Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,/ Ist Eine Kraft, Ein Pulsschlag nur, Ein Leben./ Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben“ (Schelling, *Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens*, in: M. Frank u. G. Kurz (Hgg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt/Main 1975, 151.

oder Ekstasik, als Zeitlichkeit des Bewußtseins, wenn ‚zeitlich‘ nach einer berühmten Definition das Wesen heißen muß, ‚das ist, was es nicht ist, und das nicht ist, was es ist‘.

Die Disharmonie zwischen dem „Trieb, unendlich fortzuschreiten“ (Hölderlin und Schelling nennen sie auch die ‚reelle Tätigkeit‘) und dem „Trieb, beschränkt zu werden“ (der ‚ideellen Tätigkeit‘), ist nun aber keine solche, die die Struktur des Unbedingten zerstört. Sie ist dessen eigenste Artikulation: „Den Widerstreit der Triebe, deren keiner/ Entbehrlich ist, vereinigt die Liebe.“

Unter ‚Liebe‘ verstehen wir gewöhnlich eine ko-substantielle Beziehung zwischen Wesen, die nach Rang und Autonomie gleichgestellt sind, die Knechtschaft und Übermächtigung ausschließt. In Schellings schöner Formulierung:

Dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere (*SW* I/7, 408; ähnlich 174).

Mit solch spekulativer Liebes-Konzeption (die niemand so eindringend aufgeschlossen hat wie Gerhard Kurz in seiner Doktorarbeit) kommt eine völlig neue Auffassung auch vom Wesen der Identität ins Spiel, die – wie gesagt – in *Urtheil und Seyn* keine erkennbare Entsprechung hat. Da sie zuerst an der Struktur selbst-regulativer Wesen – also von Organismen – entwickelt wurde, versteht sich im Nu auch die hohe Auszeichnung, die in diesem Zusammenhang dem Begriff der Natur als einem durchein und durchaus organisierten Wesen zuteil wird. Hölderlin und Schelling gehen aber weiter: Nicht nur die Natur im Ganzen, auch der Geist ist organisch strukturiert. Er besteht in der absoluten Identität des Reellen und des Ideellen. Und diese Identität artikuliert sich als vollkommene Gleichursprünglichkeit der Identität und der Differenz. Diese (normalerweise, wenn auch zu Unrecht) mit Hegels Namen assoziierte Formel will vor allem dies zum Ausdruck bringen: Im Gegensatz zur Tautologie (wo ein und dieselbe Sache einfach wiederholt wird, $A = A$), ist die Identität eine echte Relation, also nichts Triviales. Ihr Schema ist das $A = B$. „Wie (um ein ganz handgreifliches Beispiel zu brauchen) ein Mensch, der etwa zwei Namen hätte, dennoch ein und derselbe Mensch ist“ (*SW* I/6, 501, § 270) – ein Beispiel, das an Freges Venus erinnert, die unter den Namen Abendstern und Morgenstern verschieden bestimmt, aber nicht um ihre Identität gebracht wird, als Abendstern aber auch nicht trivialerweise mit dem Morgenstern eins ist (es hat Jahrtausende gedauert, bis die Menschheit diese Identität vollzogen hat:

Schelling würde sagen: Es hat Jahrzehntausende gedauert, bis die Menschheit ihre Identität mit der Natur nicht-reduktionistisch, d. h. weder materialistisch noch idealistisch, begriffen hat). So auch mit der absoluten Identität: Sie identifiziert zwei semantisch wohl Unterschiedene: das Reelle und das Ideelle, die ins Unendliche gehende und die beschränkende Tätigkeit. Diese Differenz bleibt jedoch bloß virtuell im Schoße des Absoluten und wird aktuell erst, wenn ich von dem Bande absehe, das sie vereinigt. Das meint: Zwei nur virtuell einander Entgegengesetzte können durchaus miteinander bestehen; denn was nur reell sein kann, aber nicht ist, kann das nicht von seinem Ort verdrängen, was nur ideell sein kann, aber nicht ist. Erst wenn eines der Momente realisiert wird, muß es das andere aus seinem Ort drängen und zu seinem Vorgänger oder Nachfolger bestimmen. Einmal von dem Bande ‚substantieller Identität‘ abgesehen, setzt sich also das Reelle dem Ideellen entgegen, und nur infolge dieser aktuierten Relativität kann sich das All verwirklichen als endliche und zeitliche Realität, die dem Absoluten entgegengesetzt ist.³⁶

Indessen könnte sich Hölderlins Liebes-Philosophie nicht als eine solche der *absoluten* Identität bezeichnen, wenn ihr Absolutes nicht auch noch das in sich einbegriffe, was es nicht ist: die Relativität, die Differenz der getrennten Wesens-Tendenzen. Die Relativität erweist sich einerseits als Moment innerhalb der Struktur des Absoluten, denn was es immer an *Sein* in der Relativität gibt, ist nichts als die Präsenz des Ganzen im Teil, und das Ganze ist eben völlige Ununterschiedenheit der Differenz und der Identität. So schließt sich die Struktur des Absoluten an die des Organismus an, die ja auf analoge Weise in sich einschließt, was ihr entgegengesetzt ist: den Mechanismus (diese organische Struktur des Absoluten ist besonders schön erklärt in Hölderlins Brief an Sinclair vom 24. Dezember 1798 aus Bad Homburg).

Eines bleibt freilich in den poetischen Entwürfen dieser Liebes-Philosophie zwispältig und unentschieden. Die Identität, deren Fugenlosigkeit garantiert, daß die Relation zwischen der ins Unendliche gehenden und der limitativen Tätigkeit ein wirkliches *Selbst*-Verhältnis ist, kann aus der baren Dualität des Reflektierenden und des Reflexes nicht verständlich gemacht werden: Sie

³⁶ Ich habe das Verhältnis der virtuellen und aktuellen Identität bzw. Differenz der Momente des Absoluten bei Schelling genauer vorgeführt in *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt/Main 1988, 85 ff.

bleibt eine Voraussetzung, keine Setzung der Reflexion (eine Forderung der Reflexion, an die Praxis gerichtet, wird Sinclair sagen). Immerhin kann, ja muß man fragen: Ist die Liebeskonzeption mit dem Gedanken absolut unartikulierter Einheit des Seins verträglich? In *Urtheil und Seyn* gibt es gar keinen Hinweis in diese Richtung. Immerhin heißt es, Sein drücke die höchste „Verbindung“ aus – eine Verbindung könnte aber nicht gut unartikuliert heißen. Bei Sinclair aber wird im Manuskript A (der *Philosophischen Raisonnements*) zwischen Einigkeit des Seins und bloßer Ich-Einheit unterschieden und dann gesagt: Einheit ist ein Oppositionsterm gegenüber Vielheit. Darum kann das Sein nicht Einheit, sondern nur Einigkeit sein: Indistinktion von Ich und Nicht-Ich. Und das ist ein anderer Gedanke als der der Unterdrückung der Mannigfaltigkeit durch die Einheit. In der Einigkeit gibt es keinen ‚Despotismus‘, keine ‚Einseitigkeit‘, keine ‚Unterwerfung‘ (267 u., 274₄). Nur darum kann Sinclair das Sein ja auch (mit Hyperion) ‚Friede‘ nennen (z. B. 267).

VIII. Der dritte bedeutende Gesprächspartner aus dem Homburger ‚Bund der Geister‘ war Jakob Zwilling. Er ist für unsere Rekonstruktion der philosophischen Grundlagen der Frühromantik darum so wichtig, weil er einen interessanten Versuch unternommen hat, den Gedanken des fügenlosen ‚Seins‘ näher an die Dimension der ‚Reflexion‘ heranzuführen und so den Abstand zwischen ‚Einheit‘ und ‚Einigkeit/Liebe‘ zu mindern.

Aus Zwillings philosophischen Nachlaß scheint (nach dem derzeitigen Stand der Nachforschungen) allein der etwa dreiseitige Entwurf *Über das Alles* erhalten (in: Ludwig Strauß, *Jacob Zwilling und sein Nachlaß*, l.c., 390–2; wiederabgedruckt in: Henrich/Jamme [Hgg.], *Jacob Zwillings Nachlaß in Rekonstruktion*, l.c., 63–65). Von den Entwürfen eines Briefs an einen Professor in Jena (dessen Namen wir leider nicht kennen; war es Schmid, Niethammer oder gar Fichte?) hat Ludwig Strauß uns immerhin ein paar Exzerpte und eine Art Inhaltsangabe angefertigt:

Diese Entwürfe [vom 26. IV. 1976, schreibt Strauß] polemisieren gegen Fichtes Wissenschaftslehre, vor allem gegen den Begriff des absoluten Ich. Der Primat der Beziehung, die Ablehnung der Isolierung eines Begriffs aus der Beziehung zu seinem Gegenbegriff, die Tendenz zum Ebenmaß sind hier schon ausgeprägt. Mit der Setzung der Beziehung Ich-Nichtich als unauflösbar vollzieht Zwilling – vor Schellings Naturphilosophie – eine neue Wendung vom subjektivistischen Denken Fichtes nicht zu einem objektivistischen, sondern zu einem synthetischen hin, wie Hölderlin es

seit dem Weggang aus Jena suchte, aber später erst formulierte: in dem Brief an Sinclair vom 24. Dezember 1798, wo es heißt[:] „Resultat des Subjektiven und Objektiven, des Einzelnen und Ganzen ist jedes Erzeugnis und Produkt. . .“ und in dem Aufsatz „Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes“, vor allem in dem Satze: „Der Mensch sucht also in einem zu subjektiven Zustände wie in einem zu objektiven vergebens seine Bestimmung zu erreichen, welche darin besteht, daß er sich als Einheit in Göttlichem, Harmoniscentgegensetztem enthalten, sowie umgekehrt das Göttliche, Einige, Harmoniscentgegensetzte in sich als Einheit enthalten erkenne.“ Hier wie überall in Hölderlins Philosophie ist auch deutlich, wie sehr das Prinzip des „Gleichgewichts“ Hölderlin entsprechen mußte. Die Zwillingsschen Entwürfe vom 26. April berühren aber auch Gedanken, die gerade damals Hölderlin wie Schelling besonders beschäftigen: so die Abschlußstellung der Ästhetik innerhalb der Philosophie, wie sie bei Hölderlin nach langer Vorbereitung vor allem in den Briefen an den Bruder vom März und 2. Juni 1796 und in der Hyperionvorrede von 1796 zum Ausdruck kam, wie sie in systematischem Zusammenhang das, von seinem Finder Franz Rosenzweig mit Recht Schelling zugeschriebene, sogenannte „Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ skizziert. Wie dort ist bei Zwilling der Einbildungskraft eine entscheidende Stelle zugewiesen, wie dort der „Ästhetische Gesichtspunkt“ der höchste. Das „Eins“, das nur der „Empfindung“ gegeben ist, und die „Trennung“, welche die „Reflexion“ vollzieht, treffen in ihm zusammen. Gleichzeitig ist aber eine sehr merkwürdige kritische Abgrenzung der Ästhetik gegeben. Nämlich nur aus jenem Zusammentreffen kann die Ästhetik der Form nach, auf keine Art kann sie dem Gehalt nach bestimmt werden und ist „mithin in ihrem Grundsatz / geschlossen“; „denn ein Versuch[,] in ihren Gehalt zu dringen, würde ein Schwanken sein [,] das in unendlichen Überneigungen entweder zur Empfindung oder der Reflexion bestände, und daher bald Theorie des Gefühls oder eine Logische Zergliederung eines Begriffs sein würde, davon die Regeln [sic] oder Kunst durchgängig Proben sind.“ Gegen Ende des Briefs heißt es: „So oft ich die Wissenschaftslehre ansehe[,] freue ich mich über den erhabenen Gedanken von der Einbildungskraft. Sinclair [sic] [,] der der Griechischen [im Original: Grigischen]³⁷ Sprache sehr mächtig[,] sagte mir[,] daß Prometheus soviel als die Reflexion bedeute[:] diesem Prome-

³⁷ Zwillingss Orthographie und Interpunktion sind chaotisch. Mit Recht schreibt Ludwig Strauß: „Der Neunzehnjährige philosophiert leidenschaftlich und entschieden selbständig. Aber (. .) er ist kein Schriftsteller: überraschend prägnante Wendungen wechseln mit ganz wirren; der Ausdruck ist bei aller Lebendigkeit von einer, wie es scheint, nicht epochalen, sondern sozusagen konstitutiven Ungepflegtheit. Das Ordnen und vor allem das Festhalten der reichlich quellenden Gedanken im geschriebenen Wort scheint dem Schreiber lästig, fast schmerzlich zu sein. Eines der Konzepte schließt: ‚Verzeihen Sie meine Orthographie meinen Schlechten schlechten Stiel und unleberliche Hand.‘“ (Strauß, l.c., 371).

theus[,] der uns vom Olympus losgerissen[,] Stelle ich die Einbildungskraft entgegen[,] die uns wiederhinaufgetragen hat.“ Mit Sinclair also [fügt Strauß hinzu], und höchst wahrscheinlich auch mit Hölderlin, hat Zwilling damals philosophische Gespräche geführt. Wie Hölderlin sicherlich mit Schelling den Gedanken vom Primat des Schönen erörtert hat, so wohl auch mit Sinclair, und Sinclair wiederum mit Zwilling; Zwilling mochte die Grundkonzeption Hölderlins dabei übernommen haben, an durchaus Eigenem brachte er seine Kritik der Ästhetik als Wissenschaft hinzu. Und wie Schelling mit Hölderlins Abschlußbegriff des Schönen ein systematisches Ganzes krönt, das von Hölderlins Gesamtanschauung tief verschieden ist, so ordnet Zwilling ihn den ihm geläufigen Begriffen von Einheit und Trennung über, die auch in der unten mitgeteilten Abhandlung „Über das Alles“ und vielleicht sonst bei ihm wiederkehren (Strauß, l.c., 387 f.).

Man bemerkt gleich, daß der verdienstvolle Ludwig Strauß mit den philosophischen Aspekten der Briefentwürfe und ihres Kontextes überfordert ist. Aber es hat keinen Sinn, darüber zu klagen, daß er so viel mit so mäßigem Verständnis paraphrasiert, statt uns den Brief integral zu zitieren – denn diese Paraphrase und die wenigen Exzerpte sind alles, was wir davon besitzen. Auch wußte Strauß noch gar nichts von den Sinclairschen ‚Raisonnements‘, die viele Vermutungen erhärten, aber auch die Eigenständigkeit eines jeden der drei Denker (Zwilling, Sinclair und Hölderlin) zeigen. Was Schelling betrifft, so hat dieser bei der Durchreise von Stuttgart nach Leipzig (zum Dienstantritt als Hofmeister im Hause der Barone von Riedesel) Hölderlin im April 96 besucht und dabei vielleicht auch Sinclair und Zwilling kennengelernt und gesprochen. Der Dialog über die systembeschließende Rolle der Schönheit könnte also real stattgefunden haben, und auch die Grundlagen des Ältesten Systemprogramms könnten damals wirklich ausgehandelt worden sein. Es ist sogar vermutet worden, daß Schelling, der ja wohl der Verfasser ist, es Hölderlin bei der Durchreise mitgebracht und daß Hegel es im Winter abgeschrieben hat (in Hegels Abschrift ist uns das Fragment nämlich nur erhalten).

Davon abgesehen, geben uns Straußens Zitate doch einige Anhaltspunkte: Zwilling scheint, gerade wie Sinclair, die Reflexion über die Relata Ich und Nicht-Ich gestellt zu haben. Daß ihm der Gedanke der höchsten Einheit über aller Trennung wichtig war, widerspricht dem nur scheinbar. Schließlich hat auch Sinclair den Gedanken des Seins und die in ihm ausgedrückte ‚Einigkeit‘ von derjenigen Einheit unterschieden, die bloß ein Relations-Ausdruck ist, nämlich die Einheit (des Ich) im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit (des Nicht-Ich). Bilden sich Ich und Nicht-Ich (als Rela-

ta) allererst durch Reflexion aus, so spricht viel dafür, die Reflexion ihnen gegenüber als höhere Einheit auszuzeichnen; auch wenn die Reflexion, wie der Briefentwurf formuliert, für die „Trennung“ verantwortlich ist. Diejenige Einheit jedenfalls, die von der „Empfindung“ (nicht von der Reflexion) aufgefaßt wird, kann nicht gut die Sinclairsche Einigkeit sein (sonst wäre die Reflexion nicht das Höchste). Sie kann nur die undifferenzierte Einheit (im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit) sein. Und dann befinden wir uns wieder innerhalb des Kantschen Sprachspiels, wonach ‚Empfindung‘ allein es ist, wodurch ‚Sein‘ aufgefaßt wird, weil sie allein ein unmittelbares, nicht-begriffliches Bewußtsein ist. – Aber ich gebe zu, daß Straußens Referat zu wenig genau ist, um meine Deutung sicher abzustützen. Interessant ist jedenfalls die Überzeugung von der hohen Bedeutung der Einbildungskraft und des Schönen. Dieser Gedanke ist für ein von Platon begeistertes Zeitalter nicht verwunderlich, besonders nicht nach dem Erscheinen von Schillers Ästhetischen Briefen. Aber der „Ästhetische Gesichtspunkt“ wird bei Zwilling zum ‚höchsten‘ überhaupt, weil nur er das Schwanken zwischen Reflexion/Trennung und Empfindung/Einheit so überwindet, daß die höchste Einigkeit beider Ereignis wird (bei Schiller wie bei Kant blieb der ästhetische Zustand doch nur eine Art Vorschein – von „Symbol“ – der unmöglichen Einheit von Natur und Freiheit: eine Einheit-als-ob, keine sich wirklich ereignende Einheit).

Mehr Anhaltspunkte finden wir in der Theorieskizze *Über das Alles*. Anders als Sinclair und Hölderlin scheint Zwilling nunmehr der Reflexion selbst und ihr allein die Heilung des Gebrechens der Trennung zuzutrauen, „weil zugleich in einer Beziehung [nach dem Gesetz des Erkennens-durch-Entgegensetzung] eine Nichtbeziehung begriffen ist. So muß das Bezogene als nicht bezogen entgegengesetzt werden, oder es muß schlechterdings die Beziehung des Satzes und Gegensatzes als absolut gesetzt werden“ (Strauß 391; Jamme/Henrich, *Jakob Zwillings Nachlaß*, 64 f.): ein Gedanke, der, wie immer unausgeführt und nur angedeutet, auf Hegels Absolut-Setzung der selbstbezüglichen Negation (oder der Reflexion) hinausläuft. Sie, die autonom gesetzte „Kategorie der Beziehung überhaupt“, schließt Zwilling, sei das wahrhaft Unendliche, ja „die Unendlichkeit selbst“ (Strauß 392; Jamme/Henrich 65). – Übrigens findet sich auch der für Hölderlin und Sinclair charakteristische Gegensatz von Einigkeit „dem Gehalt nach“ und Trennung „der Form nach“ durchgängig in Zwillings Fragment (l.c.).

Aber wir müssen ein wenig mehr ins Detail gehen. Dieter Hen-

rich sieht Zwillings kleinen Systementwurf vor dem Hintergrund einer prinzipiellen Zweideutigkeit, die alle Entwürfe des Homburger Kreises durchzieht: die Unentschiedenheit nämlich zwischen Entfaltung einer Begriffsform des metaphysischen Monismus (also der Ein-Allheits-Lehre) und realphilosophischen Interessen (das Sein, das Subjekt, das Nicht-Ich sind ja keine bloß logischen, sondern reale Größen) (Dieter Henrich, *Jakob Zwillings Nachlaß*, in: *Konstellationen*, 81/3–100, zuerst in umfangreicherer Form und mit dem Untertitel *Gedanken, Nachrichten und Dokumente aus Anlaß seines Verlustes* abgedruckt in: *Homburg vor der Höhe in der Deutschen Geistesgeschichte*, hg. von Chr. Jamme und O. Pöggeler, Stuttgart 1981, 245–266). So weiß man nach der Lektüre von *Urtheil und Seyn* oder der *Raisonnements* nicht genau, ob das einige Ursein die Ur-teilung-durch-Reflexion überlebt (so, daß die Reflexion das Sein in ihrer Begriffssphäre nur nicht berührt) oder ob es sich nach der Ur-teilung (wie das Sein der Hegelschen Logik) vollkommen in Reflexion als in seine reichere Fortbestimmung auflöst. Für Hölderlin und Sinclair wird man zum ersten Glied der Alternative neigen; denn wie soll ein unendliches Streben der Reflexion nach Wiederaneignung des verlorenen Einen verständlich gemacht werden, wenn die Reflexion das Sein vollkommen in sich aufheben (und das heißt: aus eigenen Begriffsmitteln aufklären) könnte? Vergessen wir nicht, daß die Voraussetzung eines durch Differenz gar nicht charakterisierbaren ‚absoluten Seins‘ auch und vor allem darum ‚notwendig‘ wurde, weil anders die Einheit desjenigen Prinzips nicht fundiert werden kann, von dem Fichte als vom ausgemachtsten ausging: dem Ich nämlich, das Hölderlin und Sinclair ohne weiteres mit dem Selbstbewußtsein (und das heißt: einem durch Teilung ausgezeichneten Bewußtsein) identifizieren. Löste sich der Gedanke des einigen Seins nun mit Haut und Haar in den der Reflexion auf (die durch einen Selbstbezug ausgezeichnet ist), so träte das Problem nur auf der Stelle, um dessentwillen die Voraussetzung einer nicht-selbst-mehr-bewußten Einheit überhaupt notwendig wurde: nämlich die Erklärung eines Selbstbezugs als eines *Selbstbezugs*. Gäbe es nicht, so war Hölderlins Gedanke, eine auf Relation gar nicht zurückführbare Einheit, so würde die reflexive Beziehung des Subjekt-Ichs aufs Objekt-Ich nimmermehr als ein *Selbstbezug* einleuchten können.

Ganz anders Zwillings Lösungsvorschlag. Soll – gemäß der *De-vise* σ καὶ πᾶν – das einige Sein und das differente Mannigfaltige eines und dasselbe sein (soll also zwischen ihnen die Kontinuität einer Fortentwicklung herrschen), so muß der Gedanke des Seins

verlustlos in den der Urteilung übersetzt werden können. Dann darf aber natürlich zwischen dem Sein und der Urteilung kein unüberwindlicher Abgrund klaffen. In der kleinen Abhandlung *Über das Alles* fällt der ästhetische Ausweg weitgehend fort (er überlebt allenfalls in der Auszeichnung der Einbildungskraft, die die synthetische Idee des Alles bildet [Strauß 390; Jamme/Henrich 63]). So muß die Reflexion allein für die bruchlose Vermittlung des Einen mit dem Allem aufkommen.

Man kann sich, ohne noch in Zwillings Text zu blicken, vorab ausmalen, unter welchen Bedingungen dergleichen überhaupt möglich sein kann. Die Reflexion müßte aus ihren eigenen Mitteln den Gedanken der Beziehungslosigkeit verständlich machen, wie er im ‚Sein‘ vorliegt. Und aus Hegels ‚Logik des Seins‘ wissen wir, wie das geschehen könnte: Man interpretiert die Unbezüglichkeit des Seins selbst listig als eine Relation, nämlich (in Hegels Worten) als ‚Beziehung *nur* auf sich‘ (im Gegensatz zur Beziehung-auf-anderes). Von dieser gleichsam einstelligen Beziehung ist dann weiter zu zeigen, daß sie – gründlicher entfaltet – identisch ist mit der Beziehung eines Relats auf ein anderes (also der zweistelligen Relation); denn auch im Selbstzug eines Relats nur auf sich liegt ja per definitionem eine *Relation* vor. Nun bleibt nur, in einem dritten Schritt zu zeigen, daß die Beziehung-nur-auf-sich mit der expliziten Beziehung eines Relats auf sein Korrelat ihrerseits identisch ist, weil das Korrelat ja in einem monistischem System wieder nur es selbst (oder eine Modifikation seiner) sein kann. Und so wäre gezeigt, daß die unentfaltete Relation, die anfangs ‚Sein‘ hieß, in ihrer begrifflichen Ausfaltung mit dem zusammenfällt, was wir ‚Reflexion‘ nannten – und zwar so, daß kein Moment dessen, was im anfänglichen Gedanken gedacht war, in den weiter fortbestimmten Begriffen fehlte. Diese Fortbestimmungen wären vielmehr operative Begriffe, also solche, die rückwirkend reicheres Licht werfen auf anfängliche Begriffe, die aber anfangs noch nicht voll bestimmt sein konnten und so an eine begriffliche Ausdifferenzierung appellieren. (Übrigens wäre in diesem Gedanken noch immer Diezens Kritik an Reinholds Grundsatzphilosophie berücksichtigt, die ja eben geltend gemacht hatte, daß Reinholds vorgeblich selbstgenügsamer Grundsatz in Wahrheit Prämissen in Anspruch nimmt, die er erst nachträglich aus reicher bestimmten Begriffsverhältnissen begründen kann.)

Diese Voraussetzungen liegen also Zwillings kleinem System zugrunde, allerdings nicht so Hegelisch-explizit, wie ich sie gerade skizziert habe. Aber Hegels noch in Frankfurt formulierter Grund-

satz, daß nämlich alle Beziehung ein Beziehungsloses (gedeutet als Beziehung-*nur*-auf sich) in sich fasse, läßt sich doch wohl als direktes Echo auf Zwilling's These lesen, daß „zugleich in einer Beziehung eine Nichtbeziehung begriffen ist“ (Strauß 391, Jamme/Henrich 64) und „daß die Betrachtung der Beziehung auf ihrer höchsten Stufe Beziehung mit der Nichtbeziehung ist“ (392/65; vgl. *Konstellationen*, 98 f.; die parallele Formulierung findet sich in *Hegels theologische Jugendschriften*, hg. von H. Nohl, Tübingen 1907, unveränderter Nachdruck Frankfurt/M. 1966, 348). Nur so nämlich kann Zwilling glauben, den Gedanken des in sich nicht differenzierten Seins (den er als Nichtbeziehung beschreibt) in der Struktur der Reflexion selbst unterzubringen.

Allerdings unterscheidet sich Zwilling von Hegels Konzept eines endlich erreichten absoluten Wissen entschieden dadurch, daß er die reflexive Wiederaneignung des Ausgangsgedankens ‚Sein‘ (also den Gedanken des ‚Alles‘) für „eine Idee der Imagination, als ein vollkommenes Ganze dargestellt“, erklärt (Strauß 390, Jamme/Henrich 63) – also als eine bloße Idee,

dessen Begriffes sich zu bemeistern wir den Weg betrachten als einen progressiven Wechsel der Reflexionen, die alle nur verschiedene Modifikationen der ersten Reflexion sind und deren Auflösung in der Unendlichkeit liegt (l.c.).

Das bedeutet, daß die Einheit auch bei Zwilling einen Vorrang vor der Trennung bewahrt. Und dieser Vorrang macht sich so geltend, daß er (wie bei Sinclair) innerhalb der Reflexion wie eine Forderung wirkt, Einheit unter Bedingungen der Reflexion wiederherzustellen (aber diesmal Einheit-um-Mannigfaltigkeit-bereichert, ἐν καὶ πᾶσι; Zwilling spricht charakteristischer von einer „Wiedervereinigung“ der Getrennten [391/64; Hervorh. von mir]). Das Alles zu verwirklichen, ist nun eine unendliche Aufgabe, eine Idee im kantischen Sinne. Aber wir haben in der „Idee vom Alles“ ein unverlierbares Richtmaß, an dem wir die Zerteiltheit der reflexiven Welt messen, durch das wir diese Zerrissenheit aber eben auch auf die sich durchhaltende Einheit beziehen können:

Die Idee vom Alles besitzen wir in jedem Moment der Trennung aus der Vereinigung. so gewiß als jeder Moment eine Abteilung oder Zeitraum ist, der jedesmalen, um mir als Zeit zu erscheinen, mit der Unendlichkeit [das meint: auf die Bestimmungsunbezogenheit; vgl. 64: ‚unendlich ist, was keine Bestimmung mehr erleidet‘] muß so bezogen werden, daß sie sich wechselseitig aufheben und bedingen. Und darin besteht der Zusammenhang des Bewußtseins und die Einheit des Gedächtnisses, daß jede Refle-

xion eine negative Gemeinschaft mit der andern hat, insoferne sie alle auf gleiche Art die Unendlichkeit aufheben (Strauß 390; Jamme/Henrich 63).

Nun sieht man freilich nicht leicht, wie die anfängliche ‚Unendlichkeit‘, einmal ‚endlich‘ und zum ‚Correlat‘ der ‚Reflexion‘ geworden, ihre einigende Kraft im Strom der ‚unendlich aneinander-gereihten‘ und sich potenzierenden Reflexionen soll bewahren können (l.c.). Man sieht das umso weniger, als Zwilling ausdrücklich sagt, mit der „erste[n] Auf-einander-Beziehung“ geschehe „die Aufhebung alles Absoluten“ (l.c.), ja, es gebe „schlechterdings der Form nach nichts Absolutes, außer daß wir absolut annehmen können, daß es nichts Absolutes gebe“ (392/65). Aus dieser Selbstzerstörung der Unendlichkeit (oder Absolutheit) folgert Zwilling nun, es müsse „schlechterdings die Beziehung des Satzes und Gegensatzes [also der Relate der Beziehung] als absolut gesetzt werden“ (391/65). Damit sind wir aber wieder in der theoretischen Situation, die Hölderlin durch die Forderung eines ‚absoluten Seins‘ jenseits aller Relation (einschließlich der Selbstbeziehung des Bewußtseins) vermeiden wollte. Denn die Relation ist keine suisuffiziente Struktur. Soll sie sich von der bloßen indifferenten Verschiedenheit abheben lassen (oder, in anderen Worten, sollen die Glieder nicht als einander äußerlich, sondern als intern aufeinander bezogen erkennbar sein), so muß in ihnen eine Einheit walten, die aus dem Spiel der Relation selbst nicht einsichtig gemacht werden kann. Zwar findet sich dieser Gedanke auch bei Zwilling. Aber gerade wie später bei Hegel kann er sich gegen den anderen Gedanken der restlosen Auflösung des Seins in der Reflexion nicht behaupten; Einheit geht unter in Reflexionsverhältnissen, die nur durch eine Erschleichung die Eigenschaft des *Selbstbezugs* bewahren konnten.³⁸ Zwar macht Zwilling eine Unterscheidung zwischen Materie und Form und sagt dann, daß die anfängliche „Unendlichkeit [nur] der Form nach aufgehoben, der Materie nach aber vorhanden ist“ (392/65). Aber wenn das stimmt, dann befinden wir uns erneut im Hölderlinschen, nicht mehr im Hegelschen Theorierahmen: ‚dem Gehalt nach‘ besteht nur das einige Sein; ‚der Form nach‘ haben wir mit einer Korrelation zweier zu tun, die nicht von ungefähr als ‚Etwas‘ und ‚Nichts‘ unterschieden werden.

³⁸ Daß genau dies Schellings Kritik an Hegels ‚Logik der Reflexion‘ sein wird, habe ich gezeigt in *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt/Main 1975, erweiterte Neuausgabe München 1991.

Das Etwas entsteht aus der Verendlichung des Urseins unter dem Blick der Reflexion. Es kann sich als solches aber nur geltend machen in Abhebung vom Nichts. So kann man (zugegeben, etwas Sartrianisierend) sagen, die Reflexion ‚nichte‘ das vordem opake Ursein und mache es zum Gegenstand eines darauf gerichteten Bewußtseins. Da das Bewußtsein nicht das ‚ganze‘ Sein vergegenständlichen kann, anders gesagt: da das Sein jedes mögliche Bewußtsein-von-ihm übertrifft, entsteht die regulative Idee des ‚Alles‘ als Zielpunkt einer unmöglichen, aber geforderten vollkommenen Darstellung des Seins im Bewußtsein.

So aber argumentiert Zwilling gerade nicht. Er stellt sich resolut auf den Standpunkt der Reflexion als des Mediums, in dem allein wir uns über das einige Sein verständigen können. Geradehin vom Sein zu reden, ist eine „Ohnmöglichkeit“, „eine die Reflexion überspringende Idee (. . .) oder (. . .) eine Abstraktion“ (391/64). Und selbst wenn diese Abstraktion durchführbar wäre, so hätte sie für uns keinen Gehalt und keine Bestimmtheit. Denn erkennbar ist nur, was (gemäß dem „höchste[n] Prinzipium der Auf-einander-Beziehung“), von einem Gegensatz sich abhebt, anders gesagt: innerhalb einer Relation bestimmt ist. Und die rein ‚negative Idee‘ der Unendlichkeit als der Bestimmungsunbezogenheit erweist sich gerade, indem ich sie so formuliere, als auf Bestimmung bezogen (l.c.). Also kann die Dimension der Beziehung nicht übersprungen, sie muß als die wahre Unendlichkeit anerkannt werden (und angeblich kommt in ihr, ja nur in ihr auch der Gedanke der Beziehungslosigkeit zum Zuge).

Dagegen könnten Hölderlin und Sinclair geltend machen (und ich schließe mich ihrem Argument an), daß die Reflexion zwar allerdings unüberspringbar ist in dem Sinn, daß wir jenseits ihrer unser Bewußtsein verlieren, vor dem wir alle unsere Thesen ausweisen müssen, wollen wir nicht ins transzendente Spekulieren der vorkritischen Philosophie zurückfallen. Aber daraus folgt doch nicht, daß die Reflexion aus eigenen Mitteln das Selbstbewußtsein ihrer Einheit erklären könnte. Und gerade das war schließlich der Grund, über die Identität des Ich=Ich (und damit ‚über die kanti-sche Grenzlinie‘) hinauszugehen und ein Sein zu postulieren, das, selbst unbewußt, dem Bewußtsein seine Einheit widerfahren läßt. Bei Zwilling wird die Reflexion überfordert: Sie muß Erkenntnis- und Realgrund der Einheit zugleich sein. Hölderlin und Sinclair entflechten den Real- und den Erkenntnisgrund. Daß wir *Einheit* erkennen (und nicht stete Gespaltenheit), können wir nicht der Reflexion, sondern nur der Intervention des Seins zuschreiben.

Daß wir sie aber wirklich *erkennen*, geht aufs Konto der Reflexion. Sie erlaubt dem Sein zu erscheinen; aber sie erschafft es nicht.

Zwilling's Systemansatz führt in den absoluten Idealismus, so wie Hölderlin's Argumentationsskizze gleich mit dem ersten Schritt davon Abstand nimmt. Schelling wird später zwischen beiden Modellen als zwischen der negativen und der positiven Philosophie unterscheiden und die erstere mit Hegels, die zweite mit seiner eigenen (Spät-)Philosophie identifizieren. Die erste sagt (darum heißt sie ‚negativ‘), was das Sein nicht ist, nämlich Erscheinung für ein Bewußtsein (μὴ ὄν). Die zweite spricht von der Wirklichkeit jenseits des Bewußtseins, darum heißt sie (immer noch im Rahmen der kantischen Sprachregelung übers Sein qua Gesetz-sein) ‚positiv‘.

Dies war auch die Überzeugung des Novalis.

IX. Henrichs Jena-Projekt macht halt vor den im engeren Sinne frühromantischen Reflexionen der Novalis und Friedrich Schlegel. Ein Hauptargument, das er dafür angibt, ist, daß sie „der Jenaer Diskussionslage vom Frühjahr 1795 nachgefolgt“ seien, also keine Auskunft über die Genesis des schon im Mai 95 voll entfalteten Keimgedankens liefern.³⁹ Zwar gibt Henrich zu, „Hardenbergs Reflexionen zeichnen sich durch eine weiter ausgreifende spekulative Beweglichkeit als die Hölderlin's aus“.⁴⁰ Dennoch will er die *Fichte-Studien* nicht als einen Meilenstein in der Entwicklung eines Denkens aus unverfügbarem Grunde gelten lassen. Aber abgesehen davon, daß man an diesem Kriterium seine Berechtigungs-Zweifel haben kann: Ist die These von des Novalis Nachläuferschaft eigentlich ausgemacht? Denn warum sollte für Novalis nicht recht sein, was Henrich für Hölderlin als billig erachtet, daß nämlich „solche gedrängten Texte, denen eine dichte Argumentationsfolge entspricht, (...) nur als Summe eines Reflexionsprozesses gelingen (können) – in einigem Abstand zu einer Lektüre (...)“.⁴¹ Meine These ist, daß Novalis – durch die Umstände seiner besonders anfangs sehr zeitaufwendigen Tennstedter Lehrzeit als Amtsaktuar gehindert⁴² – seine Notizen zwar erst im

³⁹ *Der Grund im Bewußtsein*, 750.

⁴⁰ L.c., 751.

⁴¹ L.c., 389.

⁴² „Meine Praxis raubt mir $\frac{3}{4}$ des Tags. Das übrige Viertel ist so eingeteilt, daß Freunden und Büchern sehr wenig bleibt“ (Brief an Fr. Schlegel von Mitte November 1794, NS IV, 145). Protokolle und Berichte in Rechtsstreitigkeiten, in Zoll- und Grenzfragen füllten den Tag. Außerdem suchte sich Novalis so oft wie möglich freizumachen, um zu seiner Geliebten nach Grünungen zu eilen.

Herbst 95 zu Papier bringen konnte. Da diese Notizen die entscheidende Einsicht aber gleich auf den ersten Anhieb preisgeben und mit ihnen ein ganz eigener und vorbildloser Gang der Anti-Grundsatz-Philosophie eröffnet wird, muß auch für sie gelten, was Henrich für Hölderlin reklamiert, nämlich daß sie die Frucht anhaltender Denkbemühungen aus früheren Monaten, wenn nicht Jahren sind.

Ich kann unter den gegebenen Knappheitsbedingungen nur einige wenige Bindeglieder benennen, durch die Novalis Zugang hatte zu jener von Henrich liebevoll rekonstruierten Jenaer ‚Konstellation‘: Da sind zunächst Hardenbergs sehr gute persönliche Kenntnis Niethammers, von Herberts und Erhards, ja das mit ihnen eine Zeitlang gemeinsam verbrachte Studium bei Reinhold in Jena (die Immatrikulation vom 23. 10. 1790 erlosch Anfang Oktober 91; aber nach Tiecks Bericht „blieb er bis 1792“);⁴³ die Mittlerrolle von Novalis' altem Hauslehrer Carl Christian Erhard Schmid, die, wie besonders der Briefwechsel mit Friedrich Schlegel und einige andere Dokumente belegen, noch in der kritischen Zeit der Konzeption der *Fichte-Studien* intensiv gewesen sein muß, so wie Novalis ja für seine *Fichte-Studien* das Kant-Wörterbuch von Carl Christian Erhard Schmid und noch in seinem „Allgemeinen Brouillon“ von 1798 dessen *Empirische Psychologie* benutzt und zitiert (NS II, 191, Z. 23 f.; III, 356, Nr. 524);⁴⁴ wir

⁴³ NS IV, 552, Z. 24. In der Tat hat Novalis um Weihnachten den kranken Schiller besucht (vgl. l.c., 98, Z. 12 f.; ferner Schillers Schreiben an Götschen vom 15. Jan. 9; ebenso am 20. Jan. 92 [571, Z. 19 ff]).

⁴⁴ Uns sind leider keine Briefe bekannt; aber Schmidts Nachlaß ist auch noch gar nicht gesichtet, und der des Novalis ist teilweise verloren. Wir haben ja übrigens auch die Briefe zwischen Niethammer und Novalis nicht, die sich – wenigstens früher einmal – in Ludwig Döderleins Nachlaß befunden haben müssen. Hans-Joachim Mähl berichtet in der editorischen Einleitung zu den *Fichte-Studien* von einer brieflichen Mitteilung Dr. Ludwig Döderleins, daß „im Niethammer-Nachlaß sich zwei unveröffentlichte Briefe Hardenbergs befinden, die dieser von Tennstedt aus (also vor dem Februar 1796) an Niethammer gerichtet hat“ (NS II, 32). Döderlein hat sie, wie gesagt, der Novalis-Ausgabe nicht zur Verfügung gestellt – ebensowenig wie die Novalis betreffenden Einträge in Niethammers Tagebuch, die Döderlein darin entdeckt haben will (l.c.). Es sei darin „fast immer um eine von beiden Seiten vorhergesehene Mitarbeit Hardenbergs am ‚Philosophischen Journal‘ [gegangen]“ (l.c.).

Da wir diese wichtige Dokumente nicht kennen, sind unsere einzigen – allerdings signifikanten – Dokumente vorderhand erstens Hardenbergs Eintrag in Niethammers Stammbuchblatt vom Jenaer 13. April 1791, „Sonabend“ (NS IV, 85), charakteristischerweise ein Zitat aus der Freiheits-Abhandlung am Schluß der „Vorrede“ zur Zweitaufgabe von Jacobis Spinozabüchlein. Das zweite Doku-

wissen endlich, daß Novalis sich 1797 durch Schlegel (nicht erst und nicht nur durch dessen Rezension) regelmäßig das *Philosophische Journal* schicken ließ, also Kenntnis der anti-grundsatzphilosophischen Debatte haben mußte – wenn er dieses indirekten Kanals überhaupt bedurfte, da das Journal ja mit Schmid zusammen konzipiert war und im übrigen die Nachfolge von dessen verwaistem Journal bildete. Außerdem bezieht sich Novalis gleich in der I. Gruppe der *Fichte-Studien* ausführlich auf Fichtes Aufsatz *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache* (NS II, 155 ff., = Nr. 9-11 [die Keimzelle der Fichte-Studien, vgl. l.c., 43], 130-1, 183, 185, 219. 249 f. u. a. m.); und der war in Niethammers *Philosophischem Journal* erschienen (Bd. I, 1795, 3. Heft, S. 255-273, und 4. Heft, S. 287-326) – Novalis las und kannte das Journal also auch schon früher, d. h. vor 1797 (vgl. NS II, 44). Im übrigen begannen die Zweifel an der Grundsatzphilosophie unter Reinholds Schülern schon in der Zeit, da Novalis einer der ihren war (1790/1, vielleicht bis Januar 92) – und so mag er den Keim des Zweifels schon damals in sich aufgenommen haben. In einem großen biographisch aufschlußreichen Briefentwurf an den Finanzrat von Oppel (NS IV, 304-314)⁴⁵ von Ende Januar 1800 hat er selbst über diese Zeit geurteilt:

In Jena kam ich in genaue Bekanntschaft mit ausgezeichneten Gelehrten und die Liebe zu den Musen gewann, je mehr mich die Mode der damali-

ment ist Niethammers Tagebuch-Eintrag (im Anschluß an ein Treffen in seinem Hause von Fichte, Hölderlin und Novalis): „Viel über Religion gesprochen und über Offenbarung und daß für die Philosophie noch viele Fragen offen bleiben“ (NS IV, 588).

J. L. Döderlein, ein Nachkomme von Niethammers Frau, hatte den Eintrag in der *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Jg. I (1948), S. 6 veröffentlicht (vgl. den Kommentar NS IV, 997), war dann aber bis zur Stunde nicht bereit, die Originale herauszurücken. Von ihnen allein wäre näherer Aufschluß, eventuell auch über Hölderlins Verhältnis zu Novalis, zu gewinnen. Bemerkenswert bleibt immer die Tatsache, daß Novalis und Hölderlin gerade bei und durch Niethammer sich kennenlernten.

Übrigens notiert Goethe in seinem Tagebuch (Jena, 29. März 1798): „Rath Schlegel und von Hartenberg [sic!] kamen zu mir. Mittag zu Hause. Gegen Abend zu Schiller, wo Niethammer und von Hardenberg waren“ (NS IV, 616). Also auch dort waren Novalis und Niethammer selbstverständlich zusammengeladene Gäste (charakteristischerweise zusammen mit Schiller) – wobei man bedenken muß, daß Jena ja nicht des Novalis Wohnort war.

⁴⁵ Julius Wilhelm von Oppel (1765-1832) war Geheimer Finanzrat im 1. Departement des Geheimen sächsischen Finanzkollegium und Referent für das Salinenwesen, wie Novalis Schüler von Abraham Gottlob Werner, dem Novalis schon aus Freiberg bekannt, seit einer Inspektion bei den Salinen Dürrenberg, Artern und Kösen im Mai/Juni 1799 sein Freund und Förderer.

gen Demokratie abtrünnig von dem alten aristocratischen Glauben machte. Die Philosophie wurde mir interessant, ich war aber viel zu flüchtig um es weiter als zu einer Geläufigkeit in der philosophischen Sprache zu bringen (l.c., 310, Z. 1-6).

Positiver äußert sich Friedrich Schlegel über diese Jahre (im Brief an den Bruder aus Leipzig vom Januar 92): „Das Studium der Philosophie hat ihm üppige Leichtigkeit gegeben, schöne philosophische Gedanken zu bilden“ (KA XXIII, 40).

Leider können wir die Vermutung, Novalis habe schon während dieser Zeit Hinweise auf die Fraglichkeit der Grundsatzphilosophie empfangen, nur möglich oder allenfalls wahrscheinlich nennen. Der lange und enthusiastische (Abschieds-)Brief an Reinhold vom 5. Oktober 1791 (NS IV, 91-98) schwärmt mehr im allgemeinen und von Schiller im besonderen, als daß er von Philosophie spräche (immerhin bekräftigt er die Intensität des Kontaktes zu Reinhold). So sind wir, anders als bei Hölderlin, über dessen philosophischen Werdegang wir doch präzisere Nachweise haben, bei Novalis auf Konjekturen angewiesen. Sie werden allerdings im Rückblick überwältigend bestätigt durch eine Analyse des Einsatzes der *Fichte-Studien*, die ihr entscheidendes Argument für das Hinausgehen über die Grenzen der Reflexion gleich auf den allerersten Seiten voll entfaltet präsentieren, also dazu nicht erst im Zuge sich überholender Raisonnements gelangen. Sie sind also offenkundig nicht erst das *Resultat* eines umständlichen Lernprozesses, über das Novalis erst am Ende der Niederschrift, also im Spätsommer 1796, verfügt hätte.

Für Novalis stellt sich die Lage vor der Niederschrift der ersten Sätze der *Fichte-Studien* so dar: Zwischen dem 11. und 13. November schreibt er an den Bruder Erasmus:

Ich habe ohngefähr 3 Stunden des Tages frey, i.e. wo ich für mich zu arbeiten *wollen kann*. Dringende Einleitungsstudien auf mein ganzes künftiges Leben, wesentliche Lücken meiner Erkenntniß und nothwendige Uebungen meiner Denkkräfte überhaupt nehmen mir diese Stunden größtentheils weg“ (NS IV, 159, Z. 7-11).

Bringt man diese Bemerkungen mit dem detaillierten lebensgeschichtlichen Rückblick aus dem Briefentwurf von Ende Januar 1800 an den Finanzrat von Oppel zusammen, so hat Novalis eben damals, noch in Tennstedt, seine „Nebenstunden alten Lieblingsideen und einer mühsamern Untersuchung der Fichtischen Philosophie“ gewidmet (311, Z. 3 f.). Eine spätere Datierung ist nicht

nur durch den Vergleich der Schriftproben versperrt,⁴⁶ sondern auch dadurch, daß Novalis an von Oppel schreibt, seine Fichte-„Untersuchungen“ haben noch in Tennstedt stattgefunden, wo Novalis seit dem 25. Oktober 94 wohnte (am 30. Dez. 95 erhielt er die Ernennung bei der Salinendirektion in Weißenfels, reiste aber schon Anfang Januar ab; er war noch mal einen Monat des Früh-

⁴⁶ Ich habe dazu keine eigenen Handschriften-Forschungen unternommen, sehe aber nicht den leisesten Grund, die Ergebnisse anzufechten, zu denen Havenstein, Ritter oder Mähl beim Schriftproben-Vergleich gelangt sind. Zunächst zeigen alle zu diesem Text gehörigen Handschriften das runde *st*, das zwischen dem 20. 9. 96 (Brief an Erasmus) und dem 1. 1. 97 (Brief an Friedrich Schlegel) gegen das gehakten *st* aufgegeben wurde. Ferner gibt es vielfache und genaue Ähnlichkeit aller Handschriften in Schriftzügen, Papierbeschaffenheit und -format. Ich zitiere das entscheidende Datierungskriterium in Mähls Worten: „Die letzte Unsicherheit aber, die durch den ‚Rückfall‘ zur alten Schreibform des runden *st* zwischen dem 23. Mai und dem 5. September 1797 hervorgerufen wird und die Haering veranlaßt hat, ohne Kenntnis der Handschriften dem Kriterium der Schriftzüge jede Beweiskraft abzusprechen, wird durch eine neue Beobachtung beseitigt, die an Bedeutung derjenigen von Havenstein entspricht. Es ist das Verdienst von Dr. Heinz Ritter, erstmals auf einen / Wandel der ‚R‘-Formen zwischen 1795 und 1796 aufmerksam gemacht zu haben, der eine neue Gruppierung der Handschriften möglich macht. Diese Beobachtung, die sich nach Prüfung aller zur Verfügung stehenden Briefe und unter Heranziehung aller weiteren, sachlich-inhaltlichen und biographischen Kriterien aus den *Fichte-Studien* stützen und bestätigen läßt, hat sich als außerordentlich wertvoll für die Datierung der Studien erwiesen. Trotz der relativ schmalen Basis von insgesamt 14 datierten Briefen aus den letzten Monaten des Jahres 1795 und aus dem Jahre 1796 kann der konstatierte Schriftwechsel als endgültig angesehen werden. Er vollzieht sich zwischen dem 20. 11. 1795 (Brief an Karl von Hardenberg) und dem 21. 2. 1796 (Brief an Friedrich Brachmann). Alle Briefe des Jahres 1795 zeigen bis zum genannten Datum ein normal geschlungenes ‚R‘ (vom September bis November läßt sich das an 5 datierten Briefen nachprüfen), während alle Briefe seit dem 21. Februar 1796 ein neues, aber, oben offenes und quergestrichenes ‚R‘ zeigen, das von nun an beibehalten wird (von Februar bis September läßt sich das an 8 datierten Briefen und einem weiteren, mittelbar zu datierenden nachprüfen). Aus dem Zeitraum zwischen dem 20. 11. 1795 und dem 21. 2. 96 liegen lediglich zwei Briefe vor, die keine ‚R‘-Formen enthalten (27. 12. 95 an Brachmann und 6. 2. 96 an Erasmus)“ (NS II, 37/8).

Mähl hat – natürlich gestützt auf die akribischen Forschungen seiner Vorgänger – in den Konvoluten der *Fichte-Studien* drei Schreibperioden unterscheiden können. Die für uns wichtigste ist die der alten R-Gruppen, die bis zum 20. 11. 95 belegt sind. Daraus ist sicher zu schließen, daß die *Fichte-Studien* vor diesem Zeitpunkt begonnen wurden, umfaßt doch die erste Gruppe 114 (!) Seiten. Die II. Gruppe (zwischen dem 20. 11. 95 und dem 21. 2. 96) enthält Übergangs- und Mischformen, die neuen R-Formen (III. Gruppe) sind ab dem 21. 2. 96 belegt (l.c., 38/9). Da Novalis zwischen dem 21. September und dem 22. Oktober häufig auf Reisen war, muß der Beginn der Aufzeichnungen entweder noch vor Ende September oder ab Ende Oktober angesetzt werden. Ersteres hält Mähl für „wahrscheinlicher“ (l.c., 43,₁).

jahrs 97 in Tennstedt, das fiel aber in die Zeit von Sophies Tod: Seine Aufzeichnungen beschränken sich aufs Tagebuch, das eindeutig andere Schriftzüge als die frühen Fichte-Studien aufweist). Ich glaube, es besteht kein Grund, die Datierung der Herausgeber anzufechten.

Die *Fichte-Studien* teilen das gleiche Schicksal wie *Urtheil und Seyn*, Zwillings Nachlaß und Sinclairs Nachlaß: Sie wurden erst im 20. Jahrhundert überhaupt der Öffentlichkeit zugänglich. Die von Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel im zweiten Teil der *Schriften* (Berlin 1802) zugänglich gemachten „Fragmente vermischten Inhalts“ (sie sind wiederabgedruckt in NS V, 201/3-361) sind oft gar keine geborenen Fragmente. Sie sind aus x-beliebigen Abhandlungen, Essays und Notaten, fern aller chronologischen oder sachlichen Ordnung, künstlich und willkürlich herausgebrochen worden und so erst zu Fragmenten gemacht. So hatte der damalige Leser gar keine Idee, daß die Fragmente zu verschiedenen, in sich kohärenten Sammlungen gehörten; und mangels eines Druck auf die Deutung übenden Kontextes, konnte er einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Sätze schlechterdings gar nicht verstehen, was freilich den Eindruck von Romantik, Anarchie und Magie mehrte. Erst Ernst Heilborn, der vom Verleger Reimer aufgefordert wurde, zum hundertsten Geburtstag des Novalis eine Werkausgabe zu veranstalten, bekam wieder Zugang zum Hardenbergschen Familienarchiv. Der Nachlaß war von einer Nichte des Dichter-Philosophen, Sophie von Hardenberg (1821-98), mit Hilfe ihrer Schwester Karoline (1823-1900), geordnet worden. „Sie versahen größere Handschriften von Handschriftengruppen mit großen lateinischen Buchstaben von A bis V und einzelne Blätter oder Seiten mit arabischen Ziffern (alles in roter Tinte) und verteilten diese – teilweise geheftet – auf Mappen oder Umschläge“ (NS II, VII). Heilborn ging zwar gewissenhafter als Tieck und Schlegel zu Werke, aber er veröffentlichte die sog. „Fragmente“ in der kontingenten Reihenfolge, wie sie sich in den Handschriften fanden. Schon Eduard von Bülow hatte dagegen die Fragmente nach Sachgebieten geordnet, und darin folgte ihm z. B. Kamnitzer im 20. Jahrhundert. Es ist klar, daß man auch so von der wirklichen Ordnung, vom sachlichen Zusammenhang und von der Chronologie gar keinen Eindruck bekommt. Erst in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts hat dann Paul Kluckhohn, der Editor der ersten halbwegs kritischen Novalis-Ausgabe, zum Teil nach graphologischen Kriterien, alle damals erreichbaren Handschriften neu geordnet. Aber einige Handschriften waren verloren, andere waren im Hause Har-

denberg nicht gründlich genug einzusehen. Kurz, man mußte das Ende des 2. Weltkriegs abwarten, bis neuer Wind in die Editionslage kam.

V. Wie verhalten sich nun die *Fichte-Studien* (von 1795/96) zu den metaphilosophischen Überlegungen des Hölderlin-Kreises?⁴⁷ Ich gliedere meine Deutung dieser Niederschrift in drei Thesen: 1. löst Novalis das Problem, wie ein per definitionem Unbewußtes (das Ursein) mit dem Bewußtsein vermittelt sein kann; 2. sucht er zu zeigen, wie der Gedanke der transreflexiven Einheit des Seins vereinbart werden kann mit dem anderen der Binnenartikulierteit des Absoluten (in synthetisches und analytisches Ich, Gegensatz und Gegenstand, Zustand und Gegenstand, Wesen und Eigenschaft oder wie auch immer Novalis den Gegensatz strukturiert); und 3. stellt Novalis eine wohlexplizierte Verbindung her zwischen dem Gedanken der Bewußtseins-Jenseitigkeit des Seins und dem von der Philosophie als unendlich-unabschließbarer Approximation. Dieser letzte Gedanke integriert einerseits die wichtigste Konsequenz der grundsatz-kritischen Wende der 92er Jahre um Reinhold; und andererseits bereitet er die ästhetische Lösung des Problems vor: Was die Philosophie nur in unendlicher Zeit, also nie erreicht, das kann die ästhetische Anschauung im Nu erfassen: freilich *als* ein Unauflösliches.

Wenn der Character eines gegebenen Problems Unauflöslichkeit ist, so lösen wir dasselbe, wenn wir seine Unauflöslichkeit [als solche] darstellen. Wir wissen genug von a, wenn wir einsehn, daß sein Prädikat a ist (NS III, 376, Nr. 612).

Dies, wie gesagt, leistet die Kunst, als ‚Darstellung des Undarstellbaren‘ (III, 685, Nr. 671).

Meine drei Thesen über die Grundargumente der *Fichte-Studien* bedürfen einer Art Ouverture. Der Frage, wie denn das undarstellbare Sein vom Bewußtsein dennoch erfaßt werden könne, geht nämlich eine Reflexion über das Verhältnis von Sein und Bewußtsein voraus. Und Sie werden gleich sehen, daß sie – wie die Hölderlinsche – einerseits von Kants Urteilstheorie sich auf den Weg bringen läßt, andererseits den Spinoza-Gedanken des in allen Er-

⁴⁷ Daß Novalis seine Studien als ein Stück Metaphilosophie versteht, zeigt vor allem das entscheidende Notat Nr. 14, in der nach dem Wesen der Philosophie gefragt wird. Rückblickend spricht Novalis von „unsrer Deduktion der Philosophie“ [Z. 21]. Vgl. auch Nr. 9 (S. 108): „Erfordernisse einer allgemeingültigen Philosophie.“

scheinungen einigen ‚Seins‘ in einer durch Jacobi vorgearbeiteten Fassung übernimmt. Kurz gesagt: Auch Novalis geht davon aus, daß das ‚Verhältniswörtchen *ist*‘ im prädikativen Urteil sich aus dem Sinn von ‚Sein‘ (qua ‚Existenz‘ und ‚Identität‘) ergibt oder vielmehr: diesen ursprünglichen Sinn zu seinem Verständnis voraussetzt.

So setzen – analog zu denjenigen Hölderlins und Sinclairs – auch des Novalis erste selbständige Denkversuche ein mit einer Reflexion auf die Form des Urteils. Wie schon dem Savoyardischen Vikar, und dann dem Verfasser der *Kritik der reinen Vernunft* (B 141), geht es ihm um den Sinn des kopulativen ‚ist‘. Durch es wird etwas mit etwas identifiziert, wenn auch nur teilweise oder relativ. Der Sinn von ‚sein‘ ist hier wesentlich ‚identisch-sein‘. Um indessen die Identität, wie sie im Urteil ausgesprochen wird, darzustellen, mußten wir, meint Novalis, aus ihr heraustreten: „Wir verlassen das *Identische* [,] um es darzustellen“ (II, 104, Nr. 1). Diese Darstellung produziert einen „*Scheinsatz*“. Anders gesagt: Das Sein der ursprünglichen Identität verwandelt sich oder vielmehr: ent-stellt sich in die Handlung einer Synthesis, die zwar die vorgängige Identität dem Bewußtsein vermittelt (eben in Form von Urteilen und Begriffen, welch letztere ja kondensierte Urteile sind), aber eben darum auch verbirgt. Wenn der Urteilsakt gleichwohl eine Art von Identität enthüllt, so doch nur „scheinbar“: „es geschieht, was schon Ist.“ Die Handlung der Synthesis produziert ein „*Resultat*“, dessen Bestand dem Akt zuvorexistierte. Die Urteilsformen sprechen Sachverhalten mithin nur relative oder partielle⁴⁸ Identitäten zu; das Sein der absoluten Identität findet Ausdruck nur in Formen, die ihm an sich nicht zukommen, ja ihm entgegengesetzt sind: als „Nicht-Sein, Nicht-Identität, Zeichen“ (l.c.), substitutäre Formen des eigentlich Gemeinten, aber Verfehlten.

Wie Hölderlin, wie Sinclair identifiziert auch Novalis das Bewußtsein einerseits mit dem thetischen Bewußtsein („Alles erkannte ist *gesetzt*“ [241, Z. 33]), andererseits meint er, sein Gegenstand sei das im Urteil Gewußte. Wissen, meint er, komme her von ‚Was‘ (105, Z. 23) – der intentionale Gegenstandsbezug sei ihm daher wesentlich. Fügen wir nun zu dieser Bestimmung die

⁴⁸ Novalis vertritt durchgängig die These, Irrtum entstehe, indem man das Teil fürs Ganze hält (vgl. vor allem die Nr. 234, 176 ff., bes. 180: „denn Schein ist überall die Hälfte – das Halbe eines Ganzen allein ist Schein“ [Z. 18 f.]; „Der Schein entsteht also [. . .] aus dem Erheben des Teils zum Ganzen. [. . .]“ [Z. 25 f.] und passim).

andere, daß Darstellung des Urteilsgehalts im Urteil einen Scheinsatz produziert, daß also die Bedingungen des Erscheinens-im-Bewußtsein das Sein verstellen, so werden wir des Novalis Definition von ‚Bewußtsein‘ leicht verstehen: „Das Bewußtsein ist ein Sein außer dem Sein im Sein“ (106, Z. 4).⁴⁹ Mit dem „Außer dem Sein“ ist gemeint, daß Bewußtsein „kein rechtes Sein“ ist (Z. 6). Es ist sozusagen minder seiend als sein Gegenstand, das Sein. Die Griechen sprachen vom μή ὄν: von einem, das nicht gar nicht ist (dann wäre es ein οὐκ ὄν), sondern das auf bestimmte Weise sehr wohl ist, nämlich relativ aufs Sein, das aber auf eine bestimmte andere Weise nicht ist, nämlich nicht unabhängig vom Sein. Das Sein steht aber – als unbedingte Existenz oder als Jacobisches „Urseyn“ (142, Z. 13) – nicht unter dieser Bedingung. Darum ist es auch nicht bewußt und bekannt („ohne Bewußtsein“ [Z. 6/7; „im Unbekannten“ [144, Z. 29]). Sein wäre auch, wenn kein Bewußtsein, kein Wissen, kein Urteil von ihm (oder über es) bestünde (vgl. 106, Z. 20-23). Bewußtsein dagegen existiert nur als Intentionalität: als wesenhaftes Bezogensein-aufs-Sein. Jeder Bezug unterscheidet, und in der Unterscheidung gründet die Bestimmtheit der Unterschiedenen: „Jedes Ding ist [nur] im Entgegengesetzten erkennbar“ (171, Z. 14). Hinsichtlich seiner bewußtseinsbezogenen Seite ist mithin auch das Sein bestimmt – aber gerade dadurch entweicht es als „Nur Seyn – oder Chaos“ (Z. 26 im Kontext) und gibt einem Reflex Raum, der nun vom ‚Gefühl‘ aufgefaßt werden kann. Novalis umschreibt diesen Entzug in den Worten, der eigentliche Geist des Absolutum sei über der Betrachtung der Reflexion „da heraus“ (114, Z. 9); und manchmal sagt er, die „Urhandlung“, die dem Gefühl gegeben werde, verschwinde unter dem Blick der Reflexion.

Man kann die Wirkung der intentionalen Beziehung des Bewußtseins aufs Sein aber auch so charakterisieren: Der Bezug produziert „ein Bild des Seins“ (Z. 9 und 10) – oder auch ein „Zeichen“ (Z. 10). Das Zeichen ist dann die „Darstellung“ oder das Bild „des Nichtseins im Sein, um das Sein für sich *auf gewisse Weise dasein* zu lassen“ (Z. 11 f.; zur Zeichentheorie vgl. 108 ff., Nr. 11). Anders gesagt: Das transzendente Sein läßt sich vor dem Bewußtsein durch einen bewußtseinszugewandten Repräsentanten vertreten, der nicht es selbst ist.

⁴⁹ Dem entspricht die Definition des Ich als Ek-stasis: „Es findet *sich*, *außer sich*“ (150, Nr. 98, Z. 29 f.). Diese ekstatische Selbstfindung deutet Novalis als Empfindung (und diese wiederum, Fichte folgend) als „Ein- Innenfindung in der Wirklichkeit“ (Z. 30 f.).

Damit reimt sich zusammen, daß Novalis „alles Denken (...) eine Kunst des Scheins“ nennt (181, Z. 1 f.). „Aller Denkstoff ist Scheinstoff“ (Z. 14). „Denken ist Ausdruck / die Äußerung / des Nichtseins“ (146, 25 f.). Das vergegenständlichende Denken bringt uns also um die Erfassung des Seins in seiner Ungegenständlichkeit (194, Nr. 278 ff.; Novalis nennt das ungegenständliche Wesen des Absoluten erst ‚Gegensatz‘, dann ‚Zustand‘: 210 ff.). Indem des denkenden Subjekts Blick auf „was“ zu treffen glaubt, thematisiert er „im Grunde“ oder „eigentlich“ nichts (115, Z. 28 und 6; 118, Z. 16 ff.). Dazu paßt auch die folgende Notiz (die allerdings vom Ursein noch gar zu fichteanisierend/schellingianisierend als vom absoluten Ich spricht):

Reflektiert das Subjekt aufs reine Ich – hat es nichts – indem es was für sich hat – reflektiert es hingegen nicht darauf – so hat es für sich nichts, indem es was hat (137 f., Nr. 49).

Und passend in diesen Kontext ist auch die Notiz Nr. 41, die dem Subjekt – jenseits seines intentionalen Bezugs aufs Absolute – alles Sein abspricht (denn das Subjekt ist ja gerade darin ein $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, daß es nur *ist*, insofern das Sein sich ihm zum Gegenstand macht und so in seinem relativen Sein erhält/stützt). Ohne ein Sein sich vorzusetzen (oder ohne aus der Relativität seines Wesens das ‚Postulat‘ des absoluten Seins zu erheben), könnte das Bewußtsein gar nicht als Seins-Bezug bestehen.⁵⁰ „Daraus sehn wir beiläufig, daß Ich im Grunde nichts ist – Es muß ihm alles *Gegeben* werden“ (273, Z. 31 f.).

Aber nicht nur das Seins-Bewußtsein muß Sein als Schein verfehlen. Auch die Reflexion – als ein Spezialfall des gegenständlichen Bewußtseins, wobei der Gegenstand hier das Bewußtsein selbst ist – produziert eine Schein-Kenntnis. Die reflexive Selbst-

⁵⁰ „Das Reale vom idealen getrennt ist Objektiv. Der Stoff allein betrachtet, als Objekt. Das Gefühl wäre Beziehung aufs Subjekt. Das Subjekt ist aber das mittelbare Ich. Das Mittel müßte das sein, wodurch das Subjekt aufhörte Subjekt zu sein – dies ist aber Stoff und Form, Gefühl und Reflexion, Subjekt und Objekt in wechselseitiger Beziehung. Hier wechseln die Rollen – Objekt wird Subjekt – Subjekt Objekt. Für das Subjekt ist hier totaler Widerspruch – es hebt sich selbst auf – Somit ist Nichts – daher wird hier das absolute Ich postuliert – Nun ist alles berichtigt. Postuliert das Subjekt nicht das absolute Ich, so muß es hier sich in einem Abgrund von Irrtum verlieren – dies kann aber bloß für die Reflexion geschehn – also für einen Teil des Subjekts nur, dem [sic] bloß reflektierenden. Dies Verlieren ist eine Täuschung, wie jedes Erheben des Teils ? zum Ganzen Täuschung ist, das Subjekt bleibt was es ist – geteiltes absolutes und identisches Ich“ (130 f., Nr. 31).

Vorstellung schafft nun aber keineswegs das Selbst, sondern stellt nur ins Licht, was schon da war: „Was die Reflexion *findet*, *scheint* schon *da zu sein*“ (l. c., 112, Nr. 14; das ‚scheint‘ meint hier keine Restriktion überhaupt, sondern drückt nur den Sein in Schein verwandelnden Reflexions-Bezug unserer Kenntnis aus). Ein selbstreflexives Wissen, welches eine Vertrautheit mit dem Selbst auf der Grundlage eines expliziten Bezugs des Selbst auf sich artikuliert, hat zur Voraussetzung eine vorgängige Einheit, die an sich nichts mit einer Beziehung zu schaffen hat.⁵¹ Novalis nennt diese beziehungslose Vertrautheit (mit Jacobi) „Gefühl“.⁵² Sie erinnern sich an Kants These übers Sein: Sein (im Sinne von Wirklichkeit) wird allein von der Empfindung gewahrt (*KrV* B 272 f.). Und Rousseaus Savoyardischer Vikar hatte, schon im Blick auf eine Theorie des Selbstbewußtseins (bzw. – im Französischen dasselbe Wort – des Gewissens), gesagt: „Exister, pour nous, c'est sentir“.⁵³ Nun ist Fühlen eine Weise des Empfin-

⁵¹ „Wie kann der Gedanke scheiden, was Gott zusammenfügte [?]“ (*NS* II, 173, Z. 13 f.).

⁵² Auch darin wird man eine Jacobi-Anhänglichkeit sehen dürfen, die vor allem in der Schleiermacherschen Gefühls-Theorie Früchte tragen wird.

Ein Schüler Jacobis, J. Kuhn, hat Jacobis bahnbrechende, wenn auch begrifflich wenig entfaltete Theorie des ungegenständlichen Selbstbewußtseins oder ‚Gefühls‘ ausgezeichnet dargestellt und vertieft in seiner Arbeit *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erklären*, Mainz 1834.

Kuhn hat den infiniten Regreß sehr klar gesehen, der entsteht, wenn man das Faktum der ‚Selbstbeobachtung‘ auf ein selbst schon ‚reflectirtes Bewußtsein‘ (...) und so in's unendliche abstützen wollte (l.c., 19). Das ‚abgeleitete oder reflectirte Bewußtsein‘ setze ein irreflexives, ‚primitives‘ oder ‚Grundbewußtsein‘ voraus, in dem keine Artikulation in Vorstellendes und Vorgestelltes mehr angetroffen werde, wie sie fürs abgeleitete Bewußtsein charakteristisch sei (35 f.). Da alle Erklärung im Bereich der Reflexion sich bewegt, erscheint das Grundbewußtsein – wie die Einbildungskraft – als ‚unerklärbar‘ (38 f., Anm.). Wie beide – das unmittelbare Gefühl und das mittelbare Wissen-von-sich-als-Gegenstand – miteinander zusammenhängen (und welches mithin die Struktureinheit von Bewußtsein-überhaupt ist), untersucht Kuhn S. 409 ff. Er sucht, das unmittelbare Selbstbewußtsein als eine nur potentielle Differenz (bei vorherrschender Identität) von Ideellem und Reellem zu deuten, die der aktuellen Differenz interessante beider im mittelbaren Selbst-Wissen nicht widersprechen könne (411 f., 514). – Auf die Schrift von J. Kuhn machte mich Alexander Weber aufmerksam, dem ich herzlich dafür danke.

⁵³ *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond [= Bibliothèque de la Pléiade], Bd. IV, Paris 1969, 600 o.; vgl. den ganzen Kontext, der die Überzeugungen des Gewissens mit dem Gefühl identifiziert.

dens.⁵⁴ Diese These übernehmen Jacobi und Novalis und wenden sie an auf das Erfassen des ‚Urseins‘. Der epistemische Status des Gefühls ist das ‚Nicht-Setzen‘ (125, Z. 1) oder ‚Nicht-Wissen‘ (105, Z. 11-3; Empfindungen sind nicht-intentional), wogegen das reflexive Bewußtsein das *setzt* (und das *weiß*), wovon es Bewußtsein ist. (Diese Unterscheidung hat ihre genaue Parallele in Sinclairs Abgrenzung der Athesis vom setzenden Bewußtsein.) Ist alles Wissen setzend, so ist klar, daß das Gefühl – oder richtiger, der „Geist“, der sich in ihm nur offenbart – kein Wissen sein könnte. Novalis schreibt ihm – abermals in den Gleisen von Jacobis Sprachregelung – den epistemischen Modus des „Glaubens“ zu. Geglaubt wird, was nicht gewußt werden kann, aber jedem Wissen unthematish vorauszusetzen ist: „Was ich nicht weiß, aber fühle / das Ich fühlt sich selbst als Gehalt / glaube ich“ (105, Z. 11-13). So ist der Glaube keineswegs unbegründet (Nr. 3). In ihm und durch ihn wird eine notwendige Voraussetzung epistemisch lediglich anerkannt:

Nur aufs *Sein* kann alle Philosophie gehn. Der Mensch fühlt die Grenze die alles für ihn, ihn selbst, umschließt, *die erste Handlung*; er muß sie glauben, so gewiß er alles andere weiß. Folglich sind wir hier noch nicht transzendent, sondern im Ich und für das Ich (107, Z. 1-4).

Damit haben wir den Punkt erreicht, an dem sich meine erste These begründen läßt.

1. Wenn nämlich zutrifft, daß das höchste ‚Sein‘ die Möglichkeiten unseres Erkenntnisvermögens überfordert, dann muß sofort die Frage aufkommen, wie denn dann von ihm Bewußtsein bestehen können soll? Das ist die Frage, welcher Novalis – der kritizistischen Grundinspiration Kants und Fichtes stets verbunden – eine Reihe von Überlegungen gewidmet hat, die man – im Blick sowohl auf ihre Vorbildlosigkeit wie auf ihre Wirkungsgeschichte – genial nennen darf. Sie eröffnen nichts Geringeres als einen eigenständigen Gang idealistischer Spekulation. An seinem Ende steht nicht ein absoluter Idealismus à la Hegel. Der Idealismus wird vielmehr selbst überwunden. Ich kann hier nur den Grundgedanken skizzieren.

⁵⁴ Wenn Novalis die Unterscheidung von Gefühl und Reflexion durch die von Gegensatz und Gegenstand ablöst, sagt er in diesem Sinne: „Darstellung des Gegenstandes liefert die Reflexion – Darstellung des Gegenstandes liefert die Empfindung“ (NS II, 206, Nr. 290, Z. 30 f.). Aber ‚Gefühl‘ ist auch sonst durchgängig mit ‚Anschauung‘, ‚Empfindung‘ (später, schon zeitlich interpretiert), mit ‚Gedächtnis‘ assoziiert. Vgl. auch 225 f., Nr. 328.

Auslöser von Novalis' Gedankenexperimenten ist eine Besinnung auf die Wortbedeutung von ‚Reflexion‘.⁵⁵ ‚Reflexion‘ heißt Spiegelung, und alles Gespiegelte ist seitenverkehrt. Halte ich einen Gegenstand vor ein Spiegelglas, werden mir Rechts und Links als Links und Rechts reflektiert. („Es wechselt Bild und Sein. Bild ist immer das Verkehrte vom Seyn. Was rechts an der Person ist, ist links im Bilde“ [142, Z. 15-17]; vgl. 153, Nr. 107, Z. 1-2: „/ Es ist das Rechts der Betrachtung des Bildes/ – das Bild ist links – und das Original rechts-/“). Auch der Lichtstrahl, der sich dem Glas nähert, scheint sich aus ihm zu entfernen und die entgegengesetzte, sich daraus entfernende Richtung einzuschlagen. Diese für die endliche Bewußtseins-Welt insgesamt charakteristische Ordnung nennt Novalis den „ordo inversus“ (127, Z. 20; 128, Z. 30 f.; 131, Z. 3; 133, Z. 26; 136, Z. 6: „Sofistik des Ichs“; Bd. III, 65, Z. 8 f.). Ihm zufolge ist das Bewußtsein „nicht, was e[s] vorstellt, und stellt nicht vor, was e[s] ist“ (226, Nr. 330, Z. 13 f.).

Sollte es sich mit der Reflexion, als die wir unser Selbstbewußtsein kennen, anders verhalten? fragt sich Novalis. In der Tat, und im Gegensatz zu Fichtes Beteuerungen, besteht ja selbst die intellektuale Anschauung in einem Auf-sich-Zurückgehen des Bewußtseins. So scheint sich in einer Dualität von Anschauen und Begreifen darzustellen, was an sich (oder, wie Novalis sagt, ‚im Grunde‘) Eins ist. Andererseits *gibt es* so etwas wie intellektuelles Anschauen, und es stimmt sogar, daß es das höchste uns erschwingliche Bewußtsein darstellt. Dann aber scheint die Identität sich zugunsten der dargestellten Relation von Anschauen und Begreifen zu entziehen; sie selbst ist kein immanenter Inhalt dieses Bewußtseins mehr. In der intellektuellen (oder, wie Novalis mit Hölderlin sagt, ‚intellektualen‘) Anschauung haben wir vielmehr das Gefühl, uns aufs Absolute *als auf ein Verfehltes* zu richten. Diese Richtung auf oder, besser, diese Sehnsucht nach dem Absoluten ist geradezu der Kern der intellektuellen Anschauung. Man muß das Vermeinte in ihr vom faktisch Erbrachten trennen: Sie tendiert auf Repräsentation des Einen, in der völligen Indistinktion des Subjekt-Pols vom Objekt-Pol, aber sie kann diese Repräsentation nur als Wi-

⁵⁵ Diese Besinnung findet übrigens ein spätes und verblüffend genaues Echo in Schellings sogenannter Erlanger Einleitungsvorlesung vom Januar 1821 *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (SW I/9, 209-246; vor allem 234: „nicht mein Wissen gestaltet sich um, sondern es wird gestaltet; seine jedesmalige Gestalt ist nur der Reflex (das Umgekehrte, daher Reflexion!) von der in der ewigen Freiheit“). So schon Novalis ein Vierteljahrhundert früher.

derspiel zweier Reflexe, eben als Reflexion, vollbringen. So durchzieht sie eine charakteristische Spannung: Indem sie aufs Absolute als auf ein Verfehltes zielt, macht sie es zu ihrem Ausgangspunkt und zum Intentionalobjekt ihrer unfreiwillig reflexiven Bewegung. Novalis charakterisiert diese Richtung als ‚scheinbares Schreiten vom Beschränkten zum Unbeschränkten‘ (l. c., 114, Z. 25 ff.; 115, Z. 27 ff. auch 117, Z. 22 ff), also vom Ich (als bestimmter intellektueller Anschauung) zu dem, was im Ich mehr ist als dieses selbst: das wahrhaft Eine, das verfehlte Vor-reflexive. Novalis sagt ‚scheinbares‘; denn der Schein, wonach wir im Vollzug der intellektuellen Anschauung vom Beschränkten zum Unbeschränkten schritten, entsteht aus der Richtungs-Verkehrung aller reflektierten Verhältnisse (das Spiegelbild der Reflexion wirft uns die ursprünglichen Verhältnisse seitenverkehrt – *“ordine inverso”* [128, Z. 30] – zurück). Doch hat die Reflexion selbst das Mittel, diesen falschen Schein in Wahrheit umzuwenden, indem sie die Reflexion auf sich selbst anwendet oder verdoppelt. Eine reflektierte Reflexion wendet die Verkehrung der Verhältnisse wieder um und stellt so die Ordnung wieder her, die ihnen vor der ersten Spiegelung zukam. Was den Anschein hatte, vom Beschränkten ins Unbeschränkte zu tendieren, enthüllt sich nun im Lichte der doppelten Reflexion als „scheinbares Schreiten vom Unbeschränkten zum Beschränkten“ (117, Z. 22 f.).

Die Pointe dessen, was Novalis selbst unter den Titel „Deduktion der Philosophie“ bringt (117, Z. 21), besteht also in der Absicht nachzuweisen, daß und unter welchen Bedingungen wir berechtigt sind, von einem Absoluten zu sprechen, von dem wir zugleich leugnen, daß die intellektuale Anschauung es in sich zu repräsentieren vermöchte. Der Gegenstand der ersten Reflexion ist keineswegs das Absolute selbst, sondern dessen Fehl. Darum nennt Novalis dasjenige, was sich an die Stelle des verfehlten Gegenstandes dieser ersten Reflexion stellt, das „Was“ (116, Z. 27 f.). Die Reflexion hat nun zwar ein Objekt, aber nicht dasjenige, auf das sie aus war: das Absolute. Gegenständlicher Schein ist an die Stelle des ungegenständlichen Seins getreten. Sobald das Gefühl – in dem diese Entzugerfahrung stattfindet – selbst wieder „betrachtet“ (also reflexiv vergegenständlicht) wird, verschwindet notwendig sein „Geist“ (114, Z. 7):

Es [das Gefühl] läßt sich nur in der Reflexion betrachten. Der Geist des Gefühls [das in ihm sich eigentlich Offenbarende] ist da heraus. Aus dem Produkt [der intellektuellen Anschauung] läßt sich [aber] nach dem Schema der Reflexion auf den Produzenten schließen (l.c., Z. 8-10).

Novalis' Lösungsversuch ist ungewöhnlich selbst im Kontext zeitgenössischer Selbstbewußtseins-Reflexion. Seine Frage ist (noch einmal in anderen Worten): Wie kann vom Absoluten gesprochen werden, wenn in das Verständnis dieses Ausdrucks eingeht das Bewußtsein der Unmöglichkeit, es in den Rang einer Erkenntnis zu erheben? Erkennen ist eine kognitive Operation, die sich nach der Überzeugung der Frühromantik in Beziehungen abspielt; im Falle der Selbsterkenntnis in Form der Reflexion. Nun werden in einer reflexiven Beziehung zwei voneinander unterschiedene Seiende auf eine Einheit bezogen. Diese Einheit entgleitet aber als solche zugunsten ihrer Darstellung oder bleibt ihr sogar, streng genommen, jenseitig. – Andererseits glaubt Novalis (und diesen Zweifel teilt er mit Hölderlin, und besonders mit Sinclair) *nicht* an die Möglichkeit, die Bedingungen des gegenständlichen Bewußtseins zu hintergehen (auch wenn der Ausdruck ‚Gefühl‘ natürlich für ein nicht-reflexives Bewußtsein steht, dem der ‚Geist‘ entweicht, wenn die Reflexion sich auf ihn richtet). Darum kann nur die Reflexion selbst den Schaden wiedergutmachen, den sie durch Vergegenständlichung des Seins angerichtet hat – und das tut sie durch Selbstanwendung. Die Reflexion der Reflexion läuft aber auf eine Selbstdurchstreichung der Erkenntnismittel hinaus, die uns den Zugang zum „Urseyn“ (142, Z. 13) versperren: „Ich *bin nicht*“, notiert Novalis, „inwiefern ich mich setze, sondern inwiefern ich mich aufhebe“ (196, Z. 4 f.). Reflexionsnegation öffnet also den Gang zum Sein – damit ist der Traum der souveränen Selbsturheberschaft des Subjekts gebrochen. Es weiß sich seinem Sein nach absolut „abhängig“ (vgl. 259, Nr. 508; 528 f., Nr. 21), wenn auch verantwortlich für die Weise, in der dieses Sein zur Erscheinung gelangt. Diese Weise liegt in der Hand der Freiheit des Subjekts.

Wenn man zu Recht mit der Frühromantik eine Wende in der neuzeitlichen Diskussion um die Prinzip-Natur des Selbstbewußtseins sich vollziehen sieht, so ist's von Hölderlins und Hardenbergs Überlegung doch noch weit bis zu der hysterischen These vom ‚Tod des Subjekts‘. Sie findet in der frühromantischen Spekulation, die sachbezogen an der Aufklärung unserer unleugbaren Vertrautheit mit uns selbst gearbeitet hat, keine Stütze – und wird sie auch anderswo nicht finden, es sei denn in der dezisionistischen Selbstabdankung des Gründe suchenden und Gründe vorbringenden Denkens. Dies wäre dann vielleicht eine ‚post-moderne‘, gewiß aber keine romantische Attitüde.

XI. Noch muß ich die beiden anderen Thesen über die Grundargumentation der *Fichte-Studien* verteidigen. Ich hatte gesagt (so die 2. These), daß Novalis – anders als der Verfasser von *Urtheil und Seyn* – den Gedanken des ‚Urseyns‘ dem der Binnen-Artikuliertheit des Bewußtseins nicht schroff entgegenstellt. Bewußtsein ist ja (nach dem Sprachgebrauch schon Fichtes, aber besonders der Frühromantiker) wesentlich durch Reflexion charakterisiert. Und in der Reflexion können (oder vielmehr müssen) wir ein Reflektiertes und ein Reflektierendes unterscheiden. Soll damit nicht die Position des philosophischen Monismus verlassen werden, so muß dann die Differenzierung des Seins in der Reflexion in einem dritten Schritt selbst noch aus der Struktur des Absoluten einsichtig gemacht werden. Das läßt sich – glaube ich – leicht verstehen, wenn man sich die Alternative vor Augen führt. Wie wäre es nämlich, wenn das Absolute als fugenloses Eins *nicht* mit dem Gedanken der Differenz vermittelt wäre? Antwort: dann fiel die Differenz aus seiner Sphäre heraus. Sie wäre also etwas *außer* dem Absoluten. Gäbe es so etwas, dann wäre das Sein eben nicht das Absolute, also nicht Inbegriff aller Realität, sondern eines, das an der Seite eines anderen (von ihm Unabhängigen besteht – eine *contradictio in adjecto* für das Seiende, dessen Natur es ist, ‚quod est omnibus relationibus absolutum‘.

In der Argumentationsskizze von *Urtheil und Seyn* (bzw. in den daran anschließenden Überlegungen Sinclairs und Zwillinges) war dieser Gedanke allenfalls in der Unterscheidung von Materie und Form berücksichtigt. Ich selbst hatte sie so umschrieben: Die materiale Einheit des Selbstbewußtseins (daß ich ein substantielles Eins, kein schizoid Seiendes bin) kommt in der Form des Urteils (Ich = Ich') nicht angemessen zum Ausdruck. Sollen aber Stoff und Form – alle *beide* – Momente einer einigen Struktur sein, so muß auch noch die Form als eine Erscheinungsweise des Einigen selbst faßlich gemacht werden. Auch Sinclair (ziemlich gleichzeitig mit oder etwas später als Novalis) hatte ja das Absolute als ein $\epsilon\nu$ καὶ $\pi\acute{\alpha}\nu$ ausgelegt. Das $\epsilon\nu$ hatte er mit der substanziellen Einheit des Ich und das $\pi\acute{\alpha}\nu$ mit der formalen Differenz der Nicht-Ich-Beziehung gleichgesetzt. Und dann ergab sich folgerichtig, daß das Sein nicht nach der Identitätsform eines ihrer Relata (des $\epsilon\nu$) heißen durfte, sondern auf einen anderen Namen getauft werden mußte: den der ‚Einigkeit‘ (im Unterschied zur ‚Einheit‘). Die volle Strukturformel fürs Absolute war dann die der Einigkeit von Einheit und Vielheit, als die Hölderlin die ‚Liebe‘ verstand.

Auch Novalis arbeitet mit der Stoff-Form-Unterscheidung und

sagt darüber schlicht und faßlich: „Was man allein denken kann, ist Stoff, was man in Beziehung denken muß, Form“ (NS II, 172, Nr. 230, Z. 22 f.). So entspricht dem reinen Sein der Stoff (174, Z. 14)⁵⁶ und dem reflexiv ausgefalteten *Gedanken* des Seins die Form. Jener ist immer das Subjekt eines (Identitäts-)Satzes, diese das Prädikat (l.c., Nr. 227). Subjekt ist die lateinische Übersetzung von ὑποκείμενον: das, was zugrundeliegt. Es ist das, „wovon man ausgeht – was man von ihm aussagt, ist ein Prädikat“ (l.c., Nr. 227, Z. 3 f.). Freilich muß man, will man seinen Gehalt in Gedankenform darstellen, wirklich auch von ihm *aus-* (d. h. von ihm weg-)gehen; und das heißt: Ich muß das Subjekt, will ich es *denken*, auf sein Prädikat hin überschreiten. Und so zeigt sich, daß „Stoff ein Beziehungsbegriff auf Form ist“ (173, Z. 10). „(. . .) so ist der wirkliche Stoff nie allein, er ist nur so *denkbar*“ (Z. 11). Der Gedanke des Stoffs als des für sich allein Denkbaren erweist sich also, so wahr er *gedacht* wird, als Korrelat einer Beziehung (die per definitionem Form ist).

Es ist rasch zu sehen, daß der Stoff-Form-Gegensatz den epistemisch gewendeten von Gefühl und Reflexion wiederaufnimmt. „Gefühl“ hieß ja auch schon „Stoff im Ich – Reflexion Form im Ich“ (122, Nr. 27; ein anderer Beleg: „Stoff ist – Fühlen und Anschauen – Form, Reflexion allein“ [143, Nr. 66, Z. 15]). Und das dem Gefühl Gegebene wurde ihm ja auch früher schon („scheinbar“, versteht sich) unter der Form der Urhandlung gegeben – so, daß der „Geist des Gefühls“ – das eigentlich sich ihm Offenbarende – „da [schon] heraus [ist]“ (114, Z. 8 f.). Was sich dem Gefühl als Ersatz für das verschwundene Absolute darbietet, wird von ihm als Etwas und die Form der Reflexion darüber als Nichts aufgefaßt (118, Z. 16). Daß sich das so verhält, daran ist der ‚ordo inversus‘ schuld, der immer den richtigen Gesichtspunkt umkehrt. So erscheint der Reflexion das Was als ein Nichts et vice versa (118, Z. 27-32).

Wenn in der Reflexion die Reflexion Was ist und das Gefühl Nichts, so ist es in der Tat umgekehrt, so ist das Gefühl Was und die Reflexion Nichts. Beides soll aber in der Reflexion statt finden – Folglich müßte das Eine immer in einer andern Reflexion geschehn, wenn das Andre in einer andern geschähe. Die anscheinende Folge, oder die reale Reflexion [sic!] begründete die Ursache, die ideale Reflexion (118, Z. 27-32).

⁵⁶ Vgl. auch 172, Nr. 228, Z. 8-10: „Der Stoff aller Form ist, von dem nicht mehr und nicht weniger ausgesagt werden kann, als daß er *Ist* (. . .).“

Diese – nur auf Anhieb verwirrenden – Verspiegelungs-Verhältnisse waren schon durch die Ausführungen zu meiner 1. These aufgeklärt. Sie bringen ja nur dies zum Ausdruck, daß die Reflexion – vom denkenden Subjekt ausgehend – sich für Was hält (also für etwas Reales) und das Gefühl, zu dem sie hinschreitet, für Nichts (für ihr Objekt, also für ein Nicht-Ich). Reflektiert sie aber noch einmal, so findet sie, daß das nur scheinbar so war, daß ‚in der Tat‘ (oder ‚eigentlich‘ oder ‚im Grunde‘) das Gefühl Was ist und sie selbst nichts.⁵⁷

Das hört sich recht dialektisch (und Hegelisch) an. Das reine, bestimmungslose Sein hält der Reflexion nicht stand; es erweist sich als etwas nicht Gedankenunabhängiges, sondern als Beziehungsglied, also gerade nicht als ein Unabhängiges. Das gilt auch fürs Verhältnis von Fühlen und Denken: „Fühlen verhält sich zum Denken, wie Sein zum Darstellen“ (232, Nr. 379). Das Gefühl als das, dem die Urhandlung gegeben zu werden „scheint“⁵⁸ (114, Z. 3 f.), erwirbt ein deutliches Bewußtsein erst durch die Verstärkung der Reflexion; eben dadurch aber verdunkelt es sich als Organ, in dem das Ursein sich offenbaren konnte. Das meint der Vergleich zwischen Fühlen und Denken einerseits, Sein und Darstellen andererseits. Auch das Sein bedarf ja der Darstellung, um dem deutlichen Bewußtsein zugänglich zu sein. – Anders als Hegel unterbricht Novalis aber dies Räsonnement durch die dazwischengekritzelte Bemerkung: „Wie kann der Gedanke scheiden, was Gott zusammenfügte [?]“ (173, Z. 13 f.). Womit er etwas blumig sagen will: Das Sein geht keineswegs völlig in der Form des Gedankens (des Urteils) auf. Es sondert nur (bildlich gesprochen) eine dem Gedanken zugängliche Schicht aus sich ab, die Novalis (wie wir wissen) die ‚Darstellung‘ oder drastischer den ‚Schein‘ nennt (vgl. 179 ff.). Aber es selbst ist nicht Schein, sondern übersteht diesen Auslegungsprozeß als ein dem Urteil Transzendentes. (Novalis no-

⁵⁷ „Die Reflexion ist Nichts – wenn sie Was ist – Sie ist nur *für sich* Nichts – So muß sie also doch Was dann sein. Das Gefühl ist Nichts, wenn es *in* der Reflexion Was ist – / Außer dieser Reflexion *gleichsam* ist es Nichts./
/In dieser Reflexion muß das Gefühl immer Was und die Reflexion Nichts sein/“ (118, Z. 21-26).

⁵⁸ Diese Gegebenheit ist selbst nur Schein. Denn Urhandlung *und* intellektuale Anschauungen sind selbst nur Reflexionsbegriffe, also entstellende Prädikate des Lebens (als des unbegreiflichen Schwebens zwischen den Abstractis: 106, Z. 25 ff.). Vgl. auch 198, Z. 25-7: „Für uns *nur* gibt es eine Negation, ein Unbestimmtes, ein Unbedingtes, etc. Es ist nur Schein – Gegenständigkeit des Gegensatzes, Gegensatzheit ([Gegens]ätzlichkeit) des Gegenstandes.“

tiert gelegentlich, das dem Gegensatzpaar „zum Grunde liegende Absolute muß sich nach der bloßen Form bequemen“ [123, Z. 2 f.]; es muß also die ihm eigentlich unangemessene Reflexions- oder Urteilsform annehmen.) Sage ich „Stoff ist das Bezogene – Form die Beziehung“ (178, Z. 33), so unterscheide ich im Grunde den Stoff auch noch vom Sein-selbst. Denn das Sein regelt als dessen transzendenter (nicht transzendentaler) Grund die Einigkeit des Identitäts-Urteils; es verwandelt sich aber nicht in ein Beziehungsglied (als da sind Einheit und Verschiedenheit, Stoff und Form). Darum kann Novalis auch sagen, der Identitätssatz ‚A ist A‘ sei uninformativ („er sagt das Ding selbst ganz aus – lehrt uns aber nichts erkennen“ [172, Z. 5 f.]); er setze nur den Stoff sich selbst gleich. Da Novalis nun – wie seine Zeitgenossen – das ‚ist‘ des prädikativen Urteils als eine Minderform der (strikten) Identität auslegt, kann er den Stoff auch „die *reine* Form“ (Z. 24) nennen, „weil hier eigentlich kein Prädikat ist, sondern nur die prädicierende Handlung – *rein* ist, der Stoff ohne Form. Die reinste Form ist also, der Stoff der Form“ (Z. 24-7). Zwar sagt Novalis – selbstkritisch gegenüber dem dialektischen Wortspiel – „Dies ist nur witzig ausgedrückt“ (Z. 27 f.). Aber sein Gedanke ist doch gut nachvollziehbar: Meint ‚Stoff‘ dasselbe wie undifferenzierte Einheit, so ist dasjenige, was zwei Ausdrücke im Urteil eint, eben Stoff, und da es sich hier um die reine Form des Identitätsurteils handelt, kann Novalis die mit dem Stoff identifizieren. Sein Gedanke läßt sich aber auch so erläutern: Erweist sich der Stoff (als bewußtseinszugewandte Seite des Seins) selbst als „Beziehungsbegriff“, dann muß er auch selbst als ein formaler Begriff charakterisiert werden. Da die Form, die er ausdrückt, die der analytischen Identität ist (und diese wiederum die Reinform alles Urteils darstellt), zeigt sich so erneut, daß „die Identität (. . .) ein *subaltern*er Begriff“ ist (187, Z. 3 f.). Das Sein selbst kann also genau wie bei Hölderlin – nicht einmal durch den Relationsbegriff ‚Identität‘ erfaßt werden (Kant sprach von diesem Begriff, der ja keine Kategorie ist, also von einem ‚Reflexionsbegriff‘ [KrV A 260 ff. = B 316 ff.]). Aber wenn Identität die Form des Stoffs und dieser das Beziehungslose (die analytische Identität-nur-mit-sich) ist, so gilt von ihm entsprechend die Zwillingische Formel, „daß die Beziehung in ihrer höchsten Form Beziehung auf das Beziehungslose ist“.

An dieser Stelle ist ein letztes Mal daran zu erinnern, daß schon Kant das existentielle ‚Sein‘ als absolute, das ‚ist‘ des prädikativen Urteils als relative Setzung bezeichnet hatte. Novalis entnimmt daraus die These, daß das relative (kopulative) Sein irgendwie in

dem absoluten gründet (vgl. z. B. 219, Nr. 312, Z. 24: „Sein ist ein relativer Begriff – Grund aller Relation.“). Insofern ich nun das Sein (wenn ich so sagen darf) rein als Copula vollziehe, indem ich also „auch prädicieren“, sagt Novalis, bin ich „absolutes Subjekt“; insofern ich „etwas von mir prädicieren“, bin ich „relatives Subjekt“: „ich bin tätig und leidend zugleich – wie Objekt und Subjekt“ (176, Z. 16-8). Das meint: Der Vollzug des prädikativen ‚ist‘ ist was Absolutes; die dadurch zuwegegebrachte prädikative Verknüpfung ist nur was Relatives. Ist jenes Spontaneität, so dieses Rezeptivität. Insofern nun auch das ‚ist‘ selbst (als Flexionsform des Urseins) im Urteil auftritt, ist es selbst urteilsimmanent. Das bedeutet: Im „Begriff [des relativen Subjekts liegt] schon eine notwendige Prädzierung (. . .). Aller Stoff ist mögliche Form – alle Form – möglicher Stoff“ (Z. 29 f.). Denn was ich mit ‚Subjekt‘ anspreche, das habe ich schon auf ein mögliches Prädikat bezogen, d. h., das habe ich schon als ein Relativum ins Auge gefaßt. Also gilt, daß der Stoff – als Bezogenes (als grammatisches Subjekt) des Urteils (178, Z. 33) – selbst genau so ein ‚Beziehungsbegriff‘ ist wie die Form (176, Z. 25).⁵⁹ Urteil ist dann Analyse, Subjekt Synthese (l.c., Z. 25 f.).

In dieser Terminologie – Synthese-Analyse – faßt Novalis zuerst den Binnengegensatz innerhalb des Absoluten selbst. Der Ausdruck ‚synthetisch‘ für das absolute Subjekt könnte ungeschickt erscheinen – denn die absolute These läßt sich ja gerade nicht durch Zusammenstückelung Disparater begreifen. Aber erinnern Sie sich, daß auch Hölderlin ‚Sein‘ als ‚Verbindung‘ auslegt. ‚Analytisch‘ soll das relative Subjekt heißen, weil in ihm die ursprünglich Verbundenen ana-lysiert (also in ihre Relate auf-gelöst), aus ihrer Ur-Verbindung herausgesetzt (oder urgeteilt) sind. Unser Bewußtsein beginnt ‚ursprünglich‘ – ordine inverso – mit dem analytischen Ich. Aber durch Reflexion der Reflexion (die mit dem Bewußtsein identisch ist) kann es sich klar machen, daß es ‚secundario umgekehrt ist‘ (119, Nr. 22, Z. 20-2), daß also eigentlich das synthetische Ich den Grund des in seine Abstrakta aufgelösten analytischen Ich enthält („der relative Gesichtspunkt dreht immer die Sache um“ [122, Nr. 25, Z. 9 f.]). Darum ist das synthetische

⁵⁹ Novalis spricht von Stoff und Form auch als von „Wechselbegriffe[n] – Einer setzt den andern voraus, und postuliert ihn“ (Z. 30 f.). Zwischen ihnen waltet der ordo inversus: „Sobald man von beiden etwas prädicirt, so werden sie verwandelt“ (Z. 26 f.) – natürlich ineinander (denn auf diesem Abstraktionsniveau gibt es kein Drittes neben den Relata).

Ich auch nur *scheinbar* das eigentlich absolute (139, Nr. 53), die ‚Sphäre aller Sphären‘, die vom analytischen Ich (dem der Reflexion und des Bewußtseins ([142, Nr. 63, Z. 6 f.]) nur „erfüllt“ (und natürlich nie erschöpfend erfüllt) wird (140, Z. 8). Denn aufgrund unserer Bekanntschaft mit dem *ordo inversus* haben wir sofort durchschaut, daß das synthetische Ich nicht wirklich das Absolute ist. Dieses ist nur „eine Idee“ (144, Nr. 75), ein immer nur sein ‚Sollendes‘ (l.c., Nr. 74), nie Seiendes. Zu dieser nur im Unendlichen (also nie) lösbaren Aufgabe liefern analytisches (oder begriffliches) und synthetisches (oder fühlendes) Ich nur einen Beitrag als Relationsglieder (l.c., Nr. 75). Und es bleibt dabei, daß die Begriffe ‚Unbedingtes‘ und ‚Bedingtes‘ sich einer nur aus dem andern erklären (Nr. 76). Synthetisches und analytisches Ich – sie tauchen beide in unserem Ich gleichursprünglich aus dem „Unbekannten“ auf. Dieses ist „das heilige Nichts für uns“ (Nr. 78, Z. 29 f.).⁶⁰

Das Oppositionspaar Synthese-Analyse wird ungefähr von der Aufzeichnung Nr. 278 (S. 194) an durch das von Gegensatz und Gegenstand abgelöst. Ihm folgt (etwa ab Nr. 292, S. 208) das Paar Zustand-Gegenstand, das seinerseits ab etwa Nr. 436 (S. 237) durch die Gegenüberstellung von Wesen und Eigenschaft verdrängt wird. Die Funktion dieser Oppositionen bleibt aber durchgängig dieselbe; und ihre Abfolge signalisiert nur Hardenbergs tastende Suche nach der treffendsten Charakterisierung. ‚Gegensatz‘ und ‚Gegenstand‘ haben ihren Ort in einer „Theorie des Setzens“ (195, Z. 11). Früher hatten wir das Gefühl vorläufig als ein nicht-thetisches (oder ungegenständliches) Bewußtsein charakterisiert – im Gegensatz zur Reflexion, die das, wovon sie Bewußtsein hat, sich selbst als Gegenstand gegenüberstellt. Novalis hatte vom ‚reinen Gefühl‘ gesagt, es sei ein „Gesetzsein [bedingt] durch ein Nichtsetzen“ (125, Z. 1 mit Z. 3) und von der ‚reinen Form der

⁶⁰ Das ganze Fragment (Nr. 78) lautet: „Der Analytische [Gang] ist durch eine Synthese, der Synthetische [durch] eine Analyse bedingt. Die Wirkung hier, ist Ursache dort. Der Raum ist so groß als die Zeit i. e. sie stehn in Wechseleinheit. Ewigkeit a parte post und a parte ante. Jenes analytischer, dies synthetischer Gang. [s. Nr. 153] Daß Synthese und Analyse in diesem Verhältnisse stehn – das ist Ich schlechthin.

/Ich ist bloß der höchstmögliche Ausdruck für die Entstehung der Analyse und Synthese im Unbekannten.

/Das Unbekannte ist das heilige Nichts für uns./“

Dem entspricht die Bestimmung der Sphäre, die noch „höher“ ist als die Relata, des ‚Schwebens zwischen sein und Nichtsein‘, als „*Leben*“. „Hier bleibt die Philosophie stehn und muß stehn bleiben – denn darin besteht gerade das Leben, das [sic] es nicht begriffen werden kann“ (106, Nr. 3, Z. 27-34).

Reflexion', sie sei ein „Nichtsetzen [bedingt] durch ein Gesetzsein“ (Z. 2 mit Z. 5). Für das Gefühl ist das nicht schwierig nachzuvollziehen, gibt es sich doch als Empfänger (oder als Organ) einer Information, die es nicht selbst hervorgebracht (gesetzt) hat.⁶¹ Insofern darf es ein nicht-setzendes Bewußtsein heißen. Bei der Reflexion ist es umgekehrt. Die Einsichtigkeit des Gefühls ist durch sie bedingt. Nun ist das Gefühl ein Nichtsetzen, also ist sie selbst ein „Nichtsetzen bedingt durch Setzen“ (Z. 5). Aber nur dem Gefühl wird das Sein vermittelt; und das geht in Schein oder Nicht-Sein über, sowie die Reflexion danach greift (die Form der Reflexion beruht bloß im Gegensetzen' [125, Z. 18 f.]). Darum gilt:

Ich bin nicht inwiefern ich mich setze, sondern inwiefern ich mich aufhebe (...) (196, Z. 4 f.).

Gegen Ende des B-Manuskripts der Sinclairschen ‚Raisonnements‘ sind ganz ähnliche Überlegungen zu finden. Ihre oxymorische Struktur erfüllt immer dieselbe Funktion: Wird Sein durch die Darstellung der Reflexion in Schein verstellt, so kann Sein nur indirekt durch Aufhebung des Scheins dargestellt werden (also durch Reflexions-Negation: „Die Wahrheit negiert so gut, wie der Schein, sie negiert den Schein“ [183, Z. 16 f.]).

Das gilt dann für das Verhältnis von Gegensatz und Gegenstand. Gegenstand ist, was sich der Reflexion auf Kosten des Gegensatzes zeigt – gerade so, wie sich das Gefühl der Reflexion auf Kosten des Seins zeigt. ‚Gegensatz‘ ist, was vom Gegenstand vorausgesetzt wird. In welchem Sinne? Nun, in dem, daß – wie Novalis bei Fichte gelernt hat – alle Bestimmung Entgegensetzung voraussetzt.

Aller Gegenstand setzt etwas voraus – hat also ursprünglich seinen Gegensatz – d[er] Gegenstand überhaupt setzt den Gegensatz überhaupt voraus.

/Überhaupt setzt das Allgemeine, das Allgemeinere etc. voraus.

/Voraussetzen ist ein sehr willkommener Ausdruck. Setzen muß in dem Sinne gebraucht werden, den er in dem Ausdrucke hat: ich setze den Fall. Es ist die Handlung der Hypothese.

(...)

⁶¹ In bezug auf diese Erfahrung, die eine Art Urpassivität vor der Aktivität der Setzung anerkennt, wird Novalis in den Fragmenten von 1798 von einer ‚höheren Wissenschaftslehre‘ sprechen (II, 528 f., Nr. 21). Das entspricht der Selbstkorrektur in Fichtes späterer Formel vom Ich als der ‚Kraft, der ein Auge eingesetzt ist‘. Die Ich-Tätigkeit ist hier ebenso von einer Passivität ‚präveniert‘, sie bezeichnet ein Gesetzsein durch ein Nichtsetzen wie das Gefühl des Novalis.

Voraussetzen bedeutet, vom Gegenstande gebraucht, eine Handlung vor der Existenz, eine Anticipation – dem das Setzende wird [seinerseits] erst möglich durch ein Setzen – dieses Setzen ist aber ursprünglich gleich – entgegensetzen. Durch dieses Gegensetzen wird die *Existenz* /bedeutungsvolle Etymologie dieses Worts/ erst möglich, wirklich und Notwendig.

D[er] Gegenstand – *entsteht* d[urch] ein *Entgegensetzen* (199, Z. 10-29).

Anders gesagt: Alle Bestimmung ist eine Eingrenzung des Unbestimmten. Das Unbestimmte ist insofern vorausgesetzt – und zwar als eine notwendige Hypothese zur Erklärung der Eingeschränktheit. Nun kann Novalis auch auf die „bedeutungsvolle Etymologie“ des Ausdruck ‚Existenz‘ verweisen: Ek-sistiert, was sein Sein nicht in und aus sich, sondern nur in oder unter einer Voraussetzung hat. (Dem entspricht die frühere Definition des Bewußtseins als „Sein außer dem Sein im Sein“ [106, Z. 4].) Man kann das auch so ausdrücken: Gegenstand ist, was einen (unbestimmten) Grund sich voraussetzen muß, den es in Bestimmungen der Reflexion nicht auflösen kann.⁶² Ist Bestimmtheit aber das Wesen der Gegenständlichkeit und ist diese dem Gegensatz als dem Unbestimmten entgegengesetzt, so ist klar, daß der Gegensatz als solcher kein Gegenstand unseres Denkens sein könnte.⁶³ Novalis sagt dazu:

Der Gegenstand setzt einen Gegensatz voraus. Der Gegensatz kann aber nur als Gegenstand in die Reflexion kommen. Jeder Gegensatz setzt also, insofern er Gegenstand wird, i. e. insofern man auf ihn reflektiert, wieder einen Gegensatz voraus und sofort. Das Unbestimmte ist also das Substrat des Gegensatzes, oder vielmehr seine logische Möglichkeit oder Sphäre.

/D[ie] Sphäre d[es] Gegenstandes Bestimmtheit – die Sphäre d[es] Gegensatzes Unbestimmtheit (196, Z. 19-26).

Das ‚Entspringen‘ (203, Z. 30) des Gegenstandes aus dem Gegensatz ist ein Sich-Bestimmen (oder vielmehr: ein Bestimmt-Werden) aus dem Bestimmungslosen (oder ‚unendlich Bestimmten‘

⁶² Diese Voraussetzung interpretiert Novalis später als Grund unserer Zeitlichkeit: Das endliche Subjekt ist immer über seinen – jetzt als Vergangenheit gedeuteten – Grund hinaus und sucht den Verlust dieses Grundes durch ein stets unbefriedigtes, darum ‚unendliches Streben‘ in die Zukunft zu kompensieren. Vgl. dazu die 16. Vorlesung (S. 262 ff.) meiner *Einführung in die frühromantische Ästhetik*.

⁶³ „Unendlich bestimmt ist bestimmungslos im allgemeinen Sinne – denn Unendlich ist ebenfalls ein Bestimmungsbegriff – weiter kann Unend|lich bestimmt nicht bestimmt werden – für die bestimmende Kraft ist es dann Unbestimmt, denn es ist ja unendlich bestimmt“ (201 f.).

[vgl. 201, Z. 32 f.]; der Gegensatz wird hier als *omnitude realitatis*, als „Alles“, betrachtet [202, Z. 18]). Das bedeutet, daß der Ursprung der Bestimmung („der *absolute* Gegensatz“) ungegenständlich ist („[er] kann nie Gegenstand werden“) – und das heißt: für die Reflexion ungreifbar bleibt (l.c., Z. 5-10). Reflektiere ich darauf, so verwandelt er sich von *dem* Gegensatz (als unbestimmte Fülle des Bestimmbaren) in „*einen* Gegenstand, aber einen besondern“ (206, Z. 8 f.).⁶⁴ „Er [der Gegensatz] ist Nichtwort, Nichtbegriff. Was soll *Echo* machen, die nur Stimme ist?“ (Z. 14-6). Ein anschauliches Gleichnis: Wird die Stimme im allgemeinen nur durch ‚Brechung‘ an einem Gegenstand hörbar (vgl. bes. S. 203), so bleibt die reine, von nirgendwoher zurückgeworfene Stimme unvernnehmlich. So auch der Gegensatz in seiner völligen Abgezogenheit vom Gegenstand.⁶⁵ Die Relation ähnelt der von Seele und Sprache in Schillers Distichon (*Sprache*):

Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen?
Spricht die Seele, so spricht, ach!, schon die Seele nicht mehr.

Etwa im zweiten Drittel der *Fichte-Studien* ersetzt Novalis die terminologische Unterscheidung von Gegensatz und Gegenstand durch die von Zustand und Gegenstand. „*Zustand*“, sagt er, „drückt vortrefflich das eigenste Wesen des bisher so genannten Gegensatzes aus“ (208, Nr. 292, Z. 11 f.). In ihm wird nämlich die ungegenständliche Natur des Subjekts (oder der Freiheit) gut anschaulich. So kann Novalis (der sich gern von der Wortbedeutung leiten läßt), notieren:

⁶⁴ „Alles, ohne Unterschied, worauf wir reflektieren und was wir empfinden, ist Gegenstand und steht mithin unter dessen *Gesetzen*. Der Gegensatz selbst ist Gegenstand, insofern wir darauf reflektieren.

Ist [der] Gegenstand überhaupt Objekt der Reflexion, so steht auch er unter seinen Gesetzen. Er ist bestimmt vom Gegensatz. Wendet sich die Reflexion vom Gegenstand überhaupt auf dessen Gegensatz, so dreht sie sich nur um, sie hat wieder *einen* Gegenstand vor sich, aber einen besondern – und so entdecken wir, daß der besondere Gegenstand der *gegenständliche* Gegensatz des Gegenstandes war“ (206, Nr. 288).

⁶⁵ Novalis nennt diese ungebrochene Reinheit des Abstraktums ‚Gegensatz‘ auch ‚Freiheit‘ („Der *Gegensatz* aller Bestimmung ist *Freiheit*. Der *absolute* Gegensatz ist Freiheit – Sie kann nie Gegenstand werden, sowenig, wie der Gegensatz, als solcher“ (202, Z. 5-7). Vgl. die Nr. 284/5 insgesamt. Bei Friedrich Schlegel findet sich eine ähnliche Engführung von Freiheit und Ungegenständlichkeit: „Sehr bedeutend ist der Ausdruck, die *Freiheit* sei ein *Unding*; sie ist auch das einzige *Nicht und Gegendung*“ (KA XIX, 115, Nr. 301).

Über den Begriff des Stehens. Stand [vgl. 215, Z. 5] – stellt vor und ist. Er ist nicht, was er vorstellt, und stellt nicht vor, was er ist. Der Zustand steht zu und auch gegen. So auch d[er] Gegenstand.

/Unterschied zwischen vorstellen und etwas vorstellen/

Im Begriff des Stehens liegt Anschauen und vorstellen. Der Stand fühlt, insofern er ist, er empfindet, insofern er vorstellt. Er fühlt einwärts, in Beziehung auf sich selbst – er empfindet auswärts in Beziehung auf Andre – Er schaut an, in Beziehung auf sich – Er stellt vor, in Beziehung auf andre dies ist der Stand im Gegenstand – Im Zustand ist alles umgekehrt (226, Nr. 330).

Zustand (Schelling sagt in seiner Erlanger Phase ‚Urstand‘) drückt die ungegenständliche Natur des Bewußtseins darum so gut aus, weil ein Zustand nicht intentional ist: Er setzt sich nicht(s) entgegen. Darin ähnelt er der intransitiven Verwendung von ‚vorstellen‘. Stellt einer einen Don Juan vor, so scheint er ein Don Juan zu *sein* – aber er referiert nicht auf einen solchen. Eine andere Bedeutung von ‚vorstellen‘ realisiert, wer einen Don Juan in dem Sinne ‚vorstellt‘, daß er den Hauptakteur von Tirso de Molinas Drama oder von Mozarts Oper ins Visier faßt. Hier ist er von dem Ins-Auge-Gefassten unterschieden. Nicht so, wenn er die Person selbst ‚vorstellt‘ (also der Hauptdarsteller der Oper selbst ist und die von ihm gespielte Figur selbst zu sein scheint).

Nun ist die Pointe von Hardenbergs Überlegung nur eine Variante des Gesetzes, das er früher den ‚ordo inversus‘ genannt hatte. Ihm zufolge tut sich eine Schere auf zwischen Sein und Vorstellen. Ich *bin* nicht, hatte es früher geheißen, insofern ich mich *erkenne*, sondern insofern ich mich *aufhebe*: Nur Reflexionsnegation bringt mich indirekt auf den Gedanken ‚Sein‘. Entsprechend bin ich nicht, sofern ich mich vorstellend vergegenständliche; sondern ich *bin*, was ich nicht vor-stellend zum Gegenstand machen kann. Wäre es anders, d. h. könnte ich *im* Sein zumal Kenntnis vom Sein haben, würden Sein und Bewußtsein nicht auf zwei Stellen verteilt. Aber kraft des Gesetzes von der „Unanwendbarkeit einer Sache, eines Begriffs, auf *sich selbst*“ (232, Nr. 375) kann es kein simultanes Bewußtseins-Bewußtsein geben. Eines kann seinen Ort nicht haben, wo das andere ist. Und daraus folgt für Hardenberg, daß ein Wesen, das nicht in Koinzidenz zu seinem Wesen existiert, zeitlich ist. Es ‚*ek-sistiert*‘, d. h. es hat, sofern es bewußt ist, ‚sein Sein außer dem Sein‘. Das läßt sich auch so formulieren: Ein Wesen, das sich seinen Grund absolut voraussetzen muß, um zu sich Zugang zu finden, existiert als Ablösung von einer immer

schon geschehenen Vergangenheit; und es wird den damit besiegelten Verlust an Einheit durch einen Vorlauf in die Zukunft ergänzen wollen. Diesen Vorlauf nennt Novalis, wie wir sahen, ‚Trieb‘ oder sprechender ‚Ergänzungstrieb‘. Durch ihn wird Zukunft als eine nie erreichbare Ergänzung zur gefühlten Unganzheit des eigenen Selbst konstituiert. Und Einheit wird, statt zu einem Gegebenen, zu einem Aufgegebenen. Freilich wirkt sie ex negativo auch im Zeitfluß. Denn die Zeit trennt ja nicht nur, sondern sie verbindet auch. Allerdings nicht auf die Weise des Urseins, sondern als diejenige durch Differenz artikulierte Einheit, die wir ‚Kontinuität‘ nennen.

Novalis hat für die ‚Teile‘ oder, wie er sie auch nennt, ‚Abstracta‘ des Absoluten noch einen letzten Namensvorschlag: den von Wesen und Eigenschaft (etwa ab Nr. 436, S. 237 ff.). „Da [nach der monistischen Prämisse des *ὅτι καὶ πᾶν*]⁶⁶ alles Wesen ist“, ist die Eigenschaft eigentlich *nicht*, oder sie ist *nichts*, d.h. ihre Seinsweise ist der Schein (237, Nr. 437). Schein ist, wie wir wissen, nicht nur das relativ Nichtseiende, sondern auch das durch Entgegensetzung allererst Bestimmte. Und nur in seiner Eigenschaft ist das Wesen „sichtbar“ (Z. 22). Insofern gilt von ihm – wie von den ihre Rollen wechselweise aneinander abtretenden Momenten ‚Urhandlung‘ und ‚intellectuale Anschauung‘ –, daß auch es selbst (also die Eigenschaft) Wesen ist (237, Z. 32 ff./238 o.). Und daraus folgt wieder, daß „alle Eigenschaft, alles Wesen, aller Grund (. . .) relativ zu sein [scheinen]“ (240, Z. 32 f.). Das ‚reine‘ oder „das *bloße* Wesen [also „das Wesen (. . .) als Wesen“ (241, Z. 15 f.)] ist nicht erkennbar“ (240, Nr. 440, Z. 16). Darum fragt Novalis:

Wie kommen wir auf das Wesen? und können wir nicht durch Entgegensetzungen das Wesen bestimmen?

Es lassen sich nur Eigenschaften entgegensetzen. Das Wesen läßt sich nur negativ bestimmen. Es ist das, was keine Eigenschaft ist – Es ist also jedesmal Wesen – was Eigenschaften hat – Es ist der Grund von *allem* – der Grund der Tätigkeit. Seine Bestimmung ist positiver Mangel aller Bestimmung. Bestimmung ist Bezirk der Eigenschaften. Negation also Bezirk des Wesens.

Wir wissen nichts vom Wesen, als daß es das Entgegengesetzte der Eigenschaft überhaupt ist (239, Z. 17-27).

⁶⁶ Eine Formel, die sich übrigens zuerst bei den Eleaten Zenon und Melissos findet (Diels/Kranz, A 6; vgl. den Index im dritten Band, S. 149, unter dem Stichwort „Εἶς“). Ähnliche Wendungen finden sich bei Heraklit und besonders bei Empedokles.

Kurz: Wesen und Eigenschaft sind selbst (aufgrund der Abhängigkeit voneinander) Relate eines Ganzen. Von ihm spricht Novalis auch als vom ‚Grund‘ oder von der ‚Gattung‘ (Namen, die die früheren der ‚Sfäre‘ oder des ‚Bezirks‘ wieder aufnehmen). Nur sie können im emphatischen Sinne für seiend gelten. Dazu stimmt, wie wir schon wissen, Hardenbergs Auffassung von der Wahrheit (bzw. von der Realität) als Ganzheit:

Alles Ding, [sic] ist, wie aller Grund, relativ. Es ist Ding, insofern sein Entgegengesetztes Ding ist sie sind beide nicht Dinge, insofern sie im gemeinschaftlichen Bezirk des Grundes sind – der dann Ding ist. Jedes Ding steckt im höhern Dinge, oder weitem – extensivern und intensivern Dinge –

(...)

Nur das Ganze ist *real* – Nur das Ding wäre absolut real, das nicht wieder *Bestandteil* wäre.

Das Ganze ruht ohngefähr – wie die spielenden Personen, die sich ohne Stuhl, bloß Eine auf der andern Knie kreisförmig hinsetzen (242, Nr. 445, Z. 18-22 u. 25-28).

Während das hübsche Gleichnis von dem ohne äußeren Halt in sich ruhenden Ganzen eine treffende Illustration der Kohärenz-Auffassung von Wahrheit ist, erinnern die einleitenden Sätze der Notiz daran, daß auch das Wesen nicht das Höchste sein kann, da es mit der Eigenschaft ständig seine Rolle ‚wechselt‘ (vgl. 247, Nr. 455). „Keins von Beiden ist das Erste, noch das Zweite“ (248, Z. 23).

Man könnte einwenden: Aber als *reines* Wesen ist es doch absolut. Darauf antwortet Novalis, daß es das Reine (als solches) gar nicht gibt (NS II, 177, Z. 10/11). „Rein wäre, „was weder bezogen, noch beziehbar ist (...) Der Begriff *rein* ist also ein leerer Begriff – (...) alles Reine ist also eine Täuschung der Einbildungskraft eine notwendige Fiction“ (II, 179, Z. 17 ff.). Rein wäre das Sein, insofern von ihm gilt:

Sein drückt gar keine absolute Beschaffenheit aus – sondern nur eine Relation des Wesens zu einer Eigenschaft überhaupt aus [sic] – eine Fähigkeit bestimmt zu werden. Es ist eine absolute Relation (247, Nr. 454, Z. 3-5).

Hier begegnen wir in verschobenem Kontext erneut der These vom Sinn von ‚sein‘ als reinem Bezug. Realisieren kann er sich nur als das ‚Verhältnißwörtchen *ist*‘ im Urteil, also als kopulatives Sein. Novalis faßt es, mit der logischen Tradition, als einen Subjekt-Prädikat-Bezug (oder als eine Wesen-Eigenschaft-Relation) auf. Darin liegt aber, daß reines Sein – ohne die von ihm verknüpf-

ten Abstrakta – undenkbar ist. Sein als Charakter des All ist unerkennbar. („*Nur das All ist absolut. Wir selbst sind nur, insoweit wir uns erkennen*“ [Z. 12 f.].) Sein ist *als solches* gar kein Thema des Denkens; es *gibt* reines Sein gar nicht (was nicht hindert, daß alles relativ Seiende vom Sein ‚gewesen wird‘): „Nichts in der Welt ist *bloß*; Sein drückt nicht [nur?] Identität aus. Man weiß nichts von einem Dinge, wenn man bloß weiß, daß es ist“ (Z. 5-7). *Wissen* wir etwas Gehaltvolles von einem Ding, so wissen wir das Gesamt dessen, was vom Sein gewesen wird, aber selbst nicht eigentlich ist: also den „Inbegriff der von uns erkannten Eigenschaften“ (Z. 11, vgl. 247 f., Nr. 457).

So wäre, was auf seiten der Erkenntnis dem reinen Sein als solchem entspricht, die ‚Gattung‘ als Inbegriff aller möglichen Eigenschaften: Kants ‚transzendentes Ideal der Vernunft‘ (*KrV* A 567 ff. = B 595 ff.). Aber eben dies bleibt ein Ideal, also ein Gedankending, dem unsere Erkenntnis nur ins Unendliche sich annähern, dessen Gehalt sie aber nie erschöpfen kann (248 ff., Nr. 462 ff.).

XII. Und mit diesem Gedanken betreten wir den Bezirk meiner 3. These. Sie hatte ja gesagt, daß Novalis – anders als Hölderlin – eine explizite Verbindung herstellt zwischen dem Gedanken der Wissens-Jenseitigkeit des Seins und der Bestimmung der Philosophie als einer unendlichen Aufgabe. Die entscheidenden Passagen finden sich auf den Seiten 250 ff. (Nr. 465 ff.). Aber sie sind vorbereitet durch die Trieb- und Strebenslehre, die zum erstenmal in Nr. 32 („Vom empirischen Ich“) aufgetaucht war, um von dort an wie ein Leitmotiv die Entwicklungen der Gegensatzpaare zu durchziehen.

Unter der Überschrift „Vom empirischen Ich“ (126, Z. 1) ist erstmals vom „Trieb Ich zu sein“ die Rede (Z. 3). Daß dieser Trieb im Zusammenhang mit dem *empirischen* Ich auftaucht (darunter versteht Novalis das seiner selbst bewußte und mithin bestimmte, also dem Nicht-Ich teilweise entgegengesetzte Ich), erklärt sich leicht aus der Lektüre des dritten Teils der *Wissenschaftslehre*, die im August 95 abgeschlossen im Druck vorlag. Da das Ich (wohlbemerkt: das absolute) als Inbegriff aller Realität in Anschlag gebracht ist, kann das partielle (durch Nicht-Ich bestimmte) Ich nur als mit einer Beraubung (στέρησις) gesetzt gedacht werden. So ist es in seiner endlichen Form seinem eigenen Inbegriff unangemessen. Und diese Unangemessenheit zu überwinden, entwickelt sich

in ihm das Streben nach Absolutheit. Dies Streben kann aber nicht ins Ziel kommen, weil Absolutheit nicht mit den Bedingungen der Bestimmtheit (also des Gegensatzes) zusammengedacht werden kann. Und so bleibt der ‚Trieb Ich zu sein‘ (wohlbemerkt: *absolutes Ich zu sein*) eine unendliche Strebung, eine ‚passion inutile‘, mit Sartre zu reden.⁶⁷ Fichte selbst bestimmt sie als „unendlich“ (*WW* I, 286). Er spricht auch selbst schon (recht romantisch) vom „Sehnen“ (303 ff.), dessen Unendlichkeit sich daraus erklärt, daß sein Gegenstand „*das Ideal*“ ist (304) – also ein nicht erschöpfend in die Wirklichkeit zu Überführendes (ganz analog zur Unendlichkeit der Strebung, das vom kategorischen Imperativ Gebotene hienieden zu verwirklichen). Fichte erklärt:

Aber diese Tätigkeit des Ich geht auf ein Objekt, welches dasselbe nicht *realisieren* kann, als Ding, noch auch *darstellen*, durch ideale [also Bestimmung und Anschaulichkeit verleihende] Tätigkeit. Es ist demnach eine Tätigkeit, die *gar kein Objekt hat*, aber dennoch *unwiderstehlich getrieben auf eins ausgeht*, und die bloß *gefühlt* wird. Eine solche Bestimmung im Ich aber nennt man ein *Sehnen*; einen Trieb nach etwas völlig unbekanntem, das sich bloß durch ein *Bedürfnis*, durch ein *Mißbehagen*, durch eine *Leere* offenbart, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet, woher? – Das Ich fühlt in sich ein Sehnen; es fühlt sich bedürftig (302 f.).

Die Trieblehre Fichtes bringt eine fundamentale Spannung zum Ausdruck, die Fichtes erste Wissenschaftslehre durchzieht. Einerseits soll sich das Ich, als Absolutum und Seinsfülle, „als *unendlich* und *unbeschränkt* [setzen]“, andererseits – weil es nämlich anders kein bestimmtes Bewußtsein von sich gewinnen könnte – „als *endlich* und *beschränkt*“ (255). Nun kommt, nach Fichtes eigenem Zugeständnis, die unendliche Tathandlung „unter den empirischen Bedingungen unseres Bewußtseins nicht vor“ (91), da sie Bewußtsein vielmehr zustandebringt „und allein es möglich macht“. Folglich gibt es Bewußtsein erst im endlichen, von sich selbst getrennten, d. h. relativen (oder empirischen) Ich. Was kein

⁶⁷ Sartre sagt bekanntlich, der Mensch richte sich zugrunde, damit Gott entstehe. Aber das sei ein nutzloser Kreuzweg: Der Mensch sterbe, aber Gott (das En-soi pour-soi als Spinozasche Substanz) komme nicht in die Wirklichkeit. Dem entspricht eine Stelle in Fichtes *W1* von 1804: „Dies war eben die Schwierigkeit aller Philosophie, die nicht Dualismus sein wollte, sondern mit dem Studium der Einheit Ernst machte, daß entweder wir zu Grunde gehen mußten, oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht! Der erste kühne Denker, dem hierüber das Licht aufging, mußte nun wohl begreifen, daß, wenn die Vernichtung vollzogen werden sollte, wir uns derselben unterziehen müssen; dieser Denker war Spinoza“ (*WW* X, 147).

Objekt hat, sondern ohne Brechung („Reflexion“) im Unendlichen sich verliert, kann (nach Fichtes „Reflexionsgesetz alles unseres Erkennens“) kein Bewußtsein seiner selbst haben.

Der Widerspruch, der sich hier auftut, ist früh bemerkt worden (einer der frühesten Belege findet sich in Hölderlins Brief an Hegel vom Januar 95). Auch Fichte muß ihn wenigstens geahnt haben. Findet nämlich ohne Entgegensetzung kein Bewußtsein statt und ist vom absoluten Ich nichts zu präzisieren (109), weil es „nicht etwas“ ist, so ist auch das bewußte Subjekt dem absoluten Ich entgegengesetzt (110,2). „Mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich“, also selbst ein relatives Nicht-Ich. Sicher seiner bewußt und endlich sein ist hier eines und dasselbe. Ja, sollte Ichheit notwendig unter der Bedingung des Selbstbewußtseins stehen, so könnte es schon darum (wie Schelling und Hölderlin 1795 folgern) kein Absolutum sein. Wenn Fichte aber gleichwohl daran festhält, „daß die Wissenschaft alles Wissens von dem Unbedingten auszugehen habe“ (Schelling, *SW* I/4, 353), so ist die Einschränkung auf das „bloße Wissen“ oder auf das empirische Bewußtsein ein Widerspruch in sich selbst. In der Tat fragt aber Fichte, was denn den Spinoza berechtigt habe, „über das im empirischen Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein hinaus zu gehen?“ (Fichte, *WW* I, 101). Dabei tut doch Fichte selbst das nämliche; denn sein „absolut-erster Grundsatz (. . .) soll diejenige *Tathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und es allein möglich macht“ (91).

Durch diese Beschränkung der Auffassung des absoluten Bewußtseins auf | das im empirischen gegebene reine Bewußtsein [wird Schelling in der berühmten Fichte-Kritik seiner *Fernerer Darstellungen* von 1802 sagen] ist für die ganze Folge das Differenzverhältnis des Ichs und des Absoluten, die unaufhörliche Amphibolie des absoluten Ich, welche das absolute Erkennen selbst ist, und des relativen, und jener der besonderen Form des Idealismus der Wissenschaftslehre eigentümliche und unüberwindliche Gegensatz des Ich und Nicht-Ich entschieden und notwendig gemacht (*SW* I/4, 353 f.).

Durch die Restriktion aufs empirische Bewußtsein sowie auf die „Handlung“ (die ja ebenso einen von ihr verschiedenen Gegenstand erfordert) ist das Reine *als* Reines immer schon verloren. Denn das endliche Bewußtsein „ist notwendig und unausbleiblich mit dem Objekt beschwert“ (l.c., 355).

Hier nun kommt eine eigentümliche Struktur des Fichteschen Begriffs von Bewußtsein zutage. Fichte unterscheidet nämlich das „Ich als Idee“ – den Gegenstand des Sehnsens oder Sollens – vom „Ich als intellektueller Anschauung“ (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [. . .], *WW I*, 515). Jenes wäre die absolute Einheit der Getrennten, und da sie (als mit den Bedingungen des Bewußtseins unverträglich) nicht vorgestellt werden kann, „ist [sie auch] nur Idee; es kann nicht bestimmt gedacht werden, und sie wird nie wirklich sein, sondern wir sollen dieser Idee uns nur ins unendliche annähern“ (516).

Von dem ersteren [dem intellektuell angeschauten Ich] geht die gesamte Philosophie aus, und es ist ihr Grundbegriff, zu dem letzteren Idem Ich als Idee] geht sie nicht hin; nur im praktischen Teile kann diese Idee aufgestellt werden, als höchstes Ziel des Strebens der Vernunft (l.c.).

Im Gegensatz zum Ich-Ideal liegt in der intellektuellen Anschauung bloß „die Form der Ichheit“ (515) als eines in sich zurückgehenden Handelns (das, wie alle Spontaneität, intellektuell ist, und – um der Unmittelbarkeit des davon bestehenden Bewußtseins willen – anschaulich erfaßt wird). Ist das Ich als Idee ein „unendliches Approximativ“, der realisierte Endzweck der Weltgeschichte, so ist dagegen die intellektuelle Anschauung eine bloße, sich nicht-thetisch mit sich selbst zusammenschließende Form, die prinzipiell über sich selbst hinaus auf Inhalte verweist (die normalerweise sinnlich sind: 463/4). Fichte stellt sich also die intellektuelle Anschauung (im Jahre 1797) nicht mehr als Direkterfassung des Absoluten vor, sondern als ein nicht-thetisch sich miterfassendes Anschauen von Inhalten, die nicht sie selbst sind. Doch aber ist in der intellektuellen Anschauung der Form nach das Absolute selbst erfaßt; denn in ihr sind Subjekt und Objekt ja indistincte und unmittelbar eins und dasselbe (526 f.). Aber im Unterschied zum ‚Ich als Idee‘ hört der Gegenstand nicht auf, sich dieser Form entgegenzusetzen. Und so gilt unerachtet des Vorrangs des intellektuellen vor der sinnlichen Anschauung doch folgender Satz: „Selbstbewußtsein und Bewußtsein eines Etwas, das | nicht wir selbst – sein solle, sei notwendig [zwar nicht einerlei, aber doch] verbunden; das erstere aber sei anzusehen als das bedingende, und das letztere als das bedingte“ (457 f.).

Die letzten Zitate (aus dem Jahr 97) kannte Novalis natürlich nicht, als er die *Fichte-Studie* niederschrieb; und ebensowenig die klare Entgegensetzung des Ich-Ideals und des Ich-als-bloßer-intellektueller-Anschauung. Wohl aber kannte Novalis den dritten, den

Schluß-Teil der ersten *Wissenschaftslehre*. Und was er damit macht, läßt sich (nach unserer Vorkenntnis) leicht beschreiben: Novalis löst die Spannung zwischen Absolutheit und Bewußtheit, indem er jenem kurzerhand alles Bewußtsein abspricht und Bewußtsein mit gegenständlichem Bewußtsein identifiziert. Bewußtsein gibt es demnach überhaupt *nur* im empirischen Ich. Dessen Gegenständlichkeit würde nun aber Kennntnis (vom) Selbst als einem *Ungegenständlichen* und Einigen vereiteln, wenn das Einige nicht im Modus des Verfehltseins im empirischen Selbstbewußtseins überlebte. Empirisches Selbstbewußtsein erfährt sich also nicht, wie bei Fichte, abgeleiteterweise Weise, sondern ursprünglich als Mangel, als Unganzheit oder unter dem Schema des Sehens. Novalis sagt:

Das Ich muß geteilt sein, um [selbstbewußtes] Ich zu sein – nur der Trieb [absolute] Ich zu sein, vereinigt es – das unbedingte Ideal des reinen Ichs ist als das Charakteristische des Ich überhaupt – (127, Z. 1-3).

– eine Konstruktion, die aufs überraschendste mit der von Sinclair her bekannten übereinkommt.

Auch Novalis verlegt den Grund für das Bewußtsein von der Seins-Einigkeit ins Sollen („Ich *soll* immer Ich sein“ [144, Nr. 74, Z. 13]). Daraus ergibt sich, daß „das Ich [wohlgemerkt: das absolute] schlechthin eine Idee (ist)“ (144, Nr. 45). Solange Novalis das absolute Ich noch ‚synthetisches Ich‘ nennt, sagt er entsprechend vom synthetischen Ich, es sei „stets [nur] *Idee*“ (160, Nr. 161, Z. 18). Dazu paßt die relativ frühe Aufzeichnung, wonach „das absolute Ich postuliert“, nicht gegeben werde (130, Nr. 41, Z. 27). Aufzeichnung Nr. 44 ist überschrieben „Entstehung des Triebes“ (133, Z. 18). Der Trieb, so wird dort angenommen, entsteht, weil unter Bedingungen der Teilung des Subjekts das absolute Ich nur postuliert werden könne. Einigkeit sei nur vorstellbar als unmöglicher Zielpunkt eines

Streben[s] Eins zu sein – durch die intellektuale Sehkraft – die Subj[ekt] und reines Ich im Objekte vereinigt – Streben nach Ruhe – aber eben darum ein unendliches Streben, so lange Subjekt [als dem Objekt entgegengesetzt] nicht reines Ich wird – welches wohl nicht geschieht, so lange Ich Ich ist.

Dies wäre der Trieb, und zwar der Trieb Ich zu sein.
(134, Z.4-9)

Aber erst gegen Schluß der *Fichte-Studien* wird der Gedanke der Philosophie als eines unendlichen Strebens (oder als ‚Sehnsucht nach dem Unendlichen‘) explizit aus der gleichzeitigen Begrün-

dungsfunktion und Transzendenz des Seins für das Bewußtsein entwickelt.

Das geschieht im Zusammenhang einer Bestimmung der Philosophie als Suche nach einem absoluten Grunde (269, Nr. 566). Novalis äußert sich dazu unter der charakteristischen Überschrift „Merkwürdige Stellen und Bemerkungen bei der Lectüre der Wissenschaftslehre“ (Z. 7-9). Diese Grund-Suche, so wird geschlossen, ist notwendig unendlich, da ein solch absoluter Grund dem Bewußtsein nicht gegeben werden kann:

Filosofieren muß eine eigne Art von Denken sein. Was tu ich, indem ich filosofiere? ich denke über einen Grund nach. Dem Filosofieren liegt also ein Streben nach dem Denken eines Grundes zum Grunde. Grund ist aber nicht Ursache im eigentlichen Sinne – sondern innre Beschaffenheit Zusammenhang mit dem Ganzen [also Begründung/Wahrheit aus Kohärenz]. Alles Filosofieren muß also bei einem absoluten Grunde endigen. Wenn dieser nun nicht gegeben wäre, wenn dieser Begriff eine Unmöglichkeit enthielte – so wäre der Trieb zu Philosophieren [sic] eine unendliche Tätigkeit und darum ohne Ende, weil ein ewiges Bedürfnis nach einem absoluten Grunde vorhanden wäre, das doch nur relativ gestillt werden könnte – und darum nie aufhören würde (269, Nr. 566, Z. 23-34; vgl. l.c., Nr. 565, Z. 18-22: „Es können goldne Zeiten erscheinen – aber sie bringen nicht das Ende der Dinge – das Ziel des Menschen ist nicht die goldne Zeit – er soll ewig existieren und ein schön geordnetes Individuum sein und verharren – dies ist die Tendenz seiner Natur“).

Hat man sich, so fährt Novalis fort, einmal von der Unvollendbarkeit der Suche (oder besser: Unrealisierbarkeit des Gesuchten) überzeugt, so wird man ‚dem Absoluten freiwillig entsagen‘ (269 f.). Dadurch

entsteht die unendlich freie Tätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. Dies uns gegebene Absolute läßt sich nur negativ erkennen, indem wir handeln und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen (270, Z. 1-6).

Ich bedeutet jenes [nur] negativ zu erkennende Absolute – was nach aller Abstraktion übrig bleibt – Was nur durch Handeln erkannt werden kann und was sich durch ewigen Mangel realisiert. /So wird Ewigkeit d[urch] Zeit realisiert, ohnerachtet Zeit d[er] Ewigkeit widerspricht./ (Z. 28-31)

Novalis spricht von diesem unmöglichen „Suchen nach *Einem/Princip*“ (Z. 7 f.) auch als von „ein[em] absolute[n] Postulat“ (Z. 8) – ähnlich der „Quadratur des Zirkels“ (Z. 8), dem „Perpertuum

mobile“ oder dem „Stein der Weisen“ (Z. 9). Ein späteres Frage-
ment aus dem ‚Allgemeinen Brouillon‘ bildet ein genaues Echo auf
dieses Notat (III, 296, Nr. 314). Novalis vergleicht dort die ‚Suche
der Philosophie nach einem ersten und einzigen Princip‘ den Uto-
pien anderer Wissenschaften: dem Streben nach Herstellung des
Steins des Weisen oder der Quadratur des Zirkels; und sagt dann,
„das absolute Ich“ gehöre unter die „Approximationsprincipe“.
Unter den ‚Logologischen Fragmenten‘ findet sich das folgende:

Sollte das höchste Princip das höchste Paradoxon in seiner Aufgabe ent-
halten? Ein Satz sein, der schlechterdings keinen Frieden ließe – der
immer anzöge, und abstieße – immer von neuem unverständlich würde,
so oft man ihn auch schon verstanden hätte? Der unsre Tätigkeit unauf-
hörlich rege machte – ohne sie je zu ermüden, ohne je gewohnt zu werden?
(II, 523 f., Nr. 9)

Am Schluß der *Fichte-Studien* zieht er aus der Unmöglichkeit, die
Wahrheit unserer Überzeugung ultimativ zu begründen, erneut den
Schluß, daß Wahrheit durch Wahrscheinlichkeit (letztlich, wie der
unmittelbare Kontext lehrt: durchs Kohärenz-Kriterium) zu ersetzen
ist. Wahrscheinlich ist, was ‚maximal gut verknüpft ist‘, also mög-
lichst kohärent ist, ohne daß eine Letztbegründung der Zusammen-
stimmung unserer Annahmen über die Welt zu Hilfe käme.

Den unerkennbaren, nur postulierbaren Grund – das Ziel des
unendlichen Strebens – nennt Novalis auch, mit einem Augen-
zwinkern an Aristoteles, die „höchste Gattung“, τὸ ὑψιστον γένος
(251, Z. 23 f.). ‚Gattung‘ meint dasselbe wie früher ‚Sphäre‘ (251, Z.
18). Diejenige Gattung wäre die oberste, „die Gattung der Gattun-
gen, oder die eigentliche absolute Gattung, [von der] die andern
nur Arten sind“ (Z. 24 f.). ‚Ding‘, fährt Novalis fort, ist kein geeig-
neter Kandidat für die Bestimmung dieser obersten Gattung; denn
Dinge gibt es immer nur für ein Subjekt oder in einer Vorstellung
(Z. 6). Darum ist die höchste Gattung etwas Ungegenständliches,
ein „Nonens“ (252, Z. 2). Eigentlich darf sie überhaupt nicht mehr
‚Gattung‘ heißen. Denn „alle Gattung entsteht in ihr – folglich
kann sie nicht selbst Gattung oder Art sein – das wär transzendente
Ausdehnung eines immanenten Gesetzes“ (251, Z. 19-21). Ent-
sprechend darf sie auch nicht ‚Sphäre‘ heißen – denn Sphäre ist
immer ihren Teilen entgegengesetzt (Z. 23). In ihr ist aller Unter-
schied ausgelöscht – auch der von Ganzem und Teil („Sie ist ja nur
Eins und Eins kann nicht 2 sein“ [Z. 32]).

Unser Bewußtsein aber hat in der Urteiling seinen Seinsgrund.
Darum ist klar, daß es die absolute Gattung oder den letzten

Grund nur fordern oder sich voraussetzen, nicht aber erkennen kann. Kurz: Der absolute Grund verwandelt sich aus einer cartesianischen Evidenz in eine kantische Idee. Sie hat bloß Gedanken-regulierende, keine Objekt-konstitutive Kraft. Novalis ist über diesen Punkt von aller wünschenswerten Deutlichkeit:

(...) so ist höchste Gattung wohl gar ein Nonens. Das Allgemeine setzt das Einzelne [,] das Einzelne das Allgemeine voraus – der Begriff von Gattung, Art und Einzelem hat nur eine regulativen, classifizierenden Gebrauch – Keine Realität an sich, denn sonst kommen wir in die Räume des Unsinnns – Jede regulative Idee ist von unendlichem Gebrauch – aber sie enthält keine selbständige Beziehung auf ein Wirkliches – Man kann die Unendlichkeit, man kann ein Sonnenstäubchen in sie legen – Sie bleibt sich immer gleich – denn sie ist ganz außer der Sfäre des Wirklichen – ein schematischer Begriff (252, Z. 1-12) –

also ein solcher, der nur eine Regel an die Hand gibt, unsere Einbildungskraft anzuleiten. Wer glaubt, das notwendig Ausgedachte sei darum auch wirklich, hat sich verrannt: „Alles Suchen nach der Ersten [Gattung] ist Unsinn – es ist *regulative Idee*“ (254, Z. 11 f.). „Wir suchen also ein Unding“ (255, Nr. 476, Z. 14).

Etwas später notiert Novalis: „Inwiefern erreichen wir das Ideal nie? Inwiefern es sich selbst vernichten würde. Um die Wirkung des Ideals zu tun, darf es nicht in der Sfäre der gemeinen *Realität* stehn“ (259, Nr. 508, Z. 20-2). Das Ideal, als das fugenlose In-eins dessen, was unser Bewußtsein notwendig ur-teilt, würde als ein vom Bewußtsein erreichter Gegenstand notwendig aufhören, als ein rein Zuständliches zu wesen. Darum muß man sich auch das Ziel des Triebes, Strebens, Sehnsens nicht (wie es die Mythen tun) als ein dereinst Kommendes vorstellen, z. B. als ‚kommenden Gott‘:

Wenn man filosofisch von dem, was [da] kommen soll [,] z. B. von Vernichtung des Nichtich, spricht, so hüte man sich für der Täuschung, als würde ein Zeitpunkt kommen, wo dieses eintreten würde – Erstlich ist es an und für sich ein Widerspruch, daß in der Zeit etwas geschehen solle, was alle Zeit aufhebt, wie jedes Verpflanzung des Unsinnlichen, Denkbaren, Subjektiven, in die sinnliche Welt der Erscheinungen.

(...) Die Zeit kann nie aufhören – *Wegdenken* können wir die Zeit nicht – denn die Zeit ist ja Bedingung des denkenden Wesens – die Zeit hört nur mit dem Denken auf. Denken außer der Zeit ist ein Unding (269, Nr. 564, Z. 1-15).

Die Welt wird dem Lebenden immer unendlicher – drum kann nie ein Ende der Verknüpfung des Mannichfaltigen, ein Zustand der Untätigkeit für das denkende Ich kommen – Es können goldne Zeiten erscheinen – aber sie bringen nicht das Ende der Dinge – das Ziel des Menschen ist

nicht die goldne Zeit – Er soll ewig existieren und ein schön geordnetes Individuum sein und verharren – dies ist die Tendenz seiner Natur (l.c., Nr. 565).

XIII. Mir lag daran, Hardenbergs Konsequenz, daß die Philosophie ihr Ideal *nicht* erreicht, textnah zu belegen – denn die Forschung hat ihn ohne weiteres unter die idealistischen Absolutisten gezählt. Die Unerreichlichkeit des Ideals für die denkende Anstrengung impliziert natürlich, daß die Sätze, zu deren Aufstellung die Philosophie gelangt, niemals letztbegründet heißen dürften. Was aus (kantischen) Ideen begründet ist, ist nur hypothetisch begründet. Und so schart sich das Frühwerk des Novalis organisch ein in die Konstellation um das *Philosophische Journal* mit seinem Affekt gegen ein Philosophieren aus oberstem Grundsatz.

Der entscheidende Beleg: Novalis hatte von einem ‚freiwilligen Entsagen des | Absoluten‘ gesprochen (Nr. 566, S. 269 f.) und hinzugefügt: durch diesen Verzicht entstehe „die unendliche freie Tätigkeit – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden“ (270, Z. 1-4). Die Unendlichkeit unserer Tätigkeit einerseits, die Ziellosigkeit unserer Erkenntnisbemühung andererseits sind die Konsequenzen aus unserem Unvermögen, das Absolute erkennend zu erfassen oder im Handeln darzustellen. Das entspricht ziemlich genau der skeptischen Lösung Niethammers einerseits, der Hölderlinschen Konzeption der Philosophie als unendlicher Annäherung andererseits. Wir hatten früher auch gesehen, daß Niethammer aus der Nicht-Letztbegründbarkeit der Philosophie aus einem evidenten Grundsatz Konsequenzen zog, die am nächsten noch an eine Kohärenz-Theorie der Wahrheit herankommen. So auch Novalis (wie wir ebenfalls sahen) – und erneut in dem wichtigen Notat Nr. 566.

Auf die erkenntnismäßige Unerreichbarkeit des Absoluten reagiert Novalis also mit dem Entwurf einer Philosophie auf Anleihe eines gar nie zu erweisenden Prinzips. Es funktioniert mithin wie ein postulativ in Anspruch Genommenes: Ich greife vor auf das undarstellbare Ganze eines Erkenntniszusammenhangs und kontrolliere diesen (bloß regulativen) Begriff dadurch, daß ich meine Erkenntnis so zusammenhängend zu machen versuche, wie es mir nur möglich ist. Dadurch wird die antizipierte Synthesis (von der ich per definitionem nur eine „Negative Erkenntnis“ besitze [270, Z. 9]) immer wahrscheinlicher.

Auch noch von einer anderen Seite erläutert Novalis sein Kon-

zept. Könnte ich die reine Ungegenständlichkeit der Freiheit als solche erkennen (aber ich habe eben nur eine Idee von ihr), so wäre der „Trieb nach Erkenntnis des Grundes“ (Z. 13) befriedigt. Die Philosophie kann ihre Erkenntnisse aber nur im begrifflichen Medium der Bestimmtheiten entwickeln. Und so muß sie das „Streben nach Freiheit“ (das ein Streben nach Überwindung aller Bestimmtheit ist) irgendwo unterbrechen.

Filosofie, Resultat des Philosophierens [welches wiederum „Streben nach Freiheit“ ist (Z. 12)], entsteht demnach durch *Unterbrechung* des Triebes nach Erkenntnis des Grundes – durch Stillstehn bei dem Gliede, wo man ist – Abstraktion von dem absoluten Grunde, und Geltendmachung des eigentlichen absoluten Grundes der Freiheit durch Verknüpfung (*Verganzung*) des Zu Erklärenden / zu einem Ganzen. Je mannichfaltiger die Glieder des Ganzen sind [,] desto lebhafter wird die absolute Freiheit empfunden – je verknüpfter, je Ganzer es ist, je wirksamer, anschaulicher, *erklärter*, ist der absolute Grund alles Begründens, die Freiheit, darin (Z. 13-22).

Also: nicht durch eine (im Fichteschen oder Schellingschen Sinne) intellektuale Anschauung ergreifen wir unmittelbar und in letzter Evidenz das Absolute und haben dann in ihm ein Richtmaß für die Verifikation unserer Überzeugungen (dieses Richtmaß wäre deduktive Schlüssigkeit aus einem obersten Grunde: „Je unmittelbarer, direkter ich etwas vom Ich ableiten kann, je erkannter, begründeter ist es mir“ [271, Nr. 567, Z. 10 f.]). Nein, wir haben nicht diese positive Deduktions-, wir haben nur ein negatives Kriterium für unsere Geltungsansprüche, nämlich den wachsenden Zusammenhang unserer Taten und Annahmen im Lauf eines Handlungs- und Erkenntnislebens. Ich kann das Absolute eben „nur negativerweise zum Grund alles meines Philosophierens machen – indem ich so viel zu erkennen / zu handeln/ und dies so genau zu verknüpfen suche, als möglich“ (271, Nr. 567, Z. 7-10).

XIV. Die Frühromantik ist skeptischer und moderner gewesen als ihr Ruf. Dieser Ruf beruht freilich so sehr auf Unkenntnis des Textbefunds, daß er dessen Prüfung nicht übersteht. Wenn Friedrich Schlegel in einer berühmten Definition „*das Wesen der Philosophie [in die] Sehnsucht nach dem Unendlichen*“ setzt (KA XVIII, 418, Nr. 1168; vgl. 420, Nr. 1200), so muß man sich klarmachen, daß er den Besitz des Unendlichen damit für unmöglich erklärt. Freilich sagt er auch nicht das Umgekehrte, daß nämlich die Sehnsucht ihrer Ausrichtung aufs Unendliche sich ent schlagen möge. Dann würden wir uns nämlich gar nicht mehr als endliche, des

Absoluten verlustige Wesen verstehen können. Anders gesagt: Mit dem Verlust dieser negativen Selbstdeutung hörten wir auf, unsere *conditio humana* in Gedanken zu erfassen.

Es wäre merkwürdig, in einer Skizze der philosophischen Grundlagen der Frühromantik Friedrich Schlegels Beitrag zu übergehen. Von ihm ist freilich zuzugestehen, daß er nicht ähnlich früh und ähnlich produktiv in den Verarbeitungs- und Umgestaltungsprozeß der kritische Philosophie eingegriffen hat wie seine Zeitgenossen Hölderlin und Novalis. Dagegen gilt von ihm (der vermutlich erst im Gespräch und im Briefwechsel mit Novalis zu einem eigenen Standpunkt gelangte),⁶⁸ daß er den Bruch mit der Grundsatz-Philosophie am energischsten von allen vollzogen hat. Nirgends ist das Philosophieren als unendliche Tätigkeit so deutlich bestimmt wie bei ihm: „*Das Wesen der Philosophie besteht in d[er] Sehnsucht nach dem Unendlichen (. . .)*“ (l.c.). Auch hat er aus der Unzugänglichkeit eines obersten Grundsatzes die vielleicht entschiedenste Konsequenz von allen auf eine Kohärenz-Theorie der Wahrheit gezogen (allerdings im wesentlichen erst gegen 1800-1801). Er war es jedenfalls, der, bei der Unmöglichkeit „*ein[es] absolute[n] Erkennen[s]*“, aus dem Zusammenstimmen unserer

⁶⁸ Schlegel kam im August 96 nach Jena. Dort steht er in persönlichem Verkehr mit Fichte und wird Mitarbeiter an Niethammers (und später Fichtes) *Philosophischem Journal* (vgl. KA XVII, XXII ff. und XLIX f.). Schlegel wohnte in Jena dauernd bis zum Juni 97 (Abreise nach Berlin), abgesehen nur von gelegentlichen Besuchen bei Novalis in Weißenfels (Kommentar zu KA XIX, 369). Schlegels Beschäftigung mit Fichte ist schon fürs Jahr 1795 belegt – angeregt durch die *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* von 1794 (vgl. Behlers Kommentar KA XIX, 370 f.). Wir wissen aber, daß Schlegel selbst seine Rezension von Niethammers *Philosophischem Journal* und die darin enthaltene Äußerung zur *Wissenschaftslehre* für seine ersten öffentlichen Auftritte in Sachen Philosophie (und Stellungnahme zu Fichte) erklärt hat. Vor dem Spätsommer 96 gibt es keine spezifisch philosophischen Aufzeichnungen aus Schlegels Feder. Sie sind überliefert im Bd. XVIII unter den Titeln „Philosophische Fragmente. Erste Epoche I. Zur Wissenschaftslehre 1796“, die „Beilage I. Philosophische Fragmente 1796“ und „Beilage II. Zur Logik und Philosophie 1796[7]“ (in Jena)“. Alles andere, welches immer sonst sein spekulatives Interesse sein mag, datiert aus späterer Zeit. Diese ersten, sehr knapp formulierten und wenig ausgeführten Notizen bedürften einer ausführlichen Kommentierung, die auch die verschiedenen Anspielungen auf Lektüren reicher berücksichtigte, als das Behlers verdienstvoller Kommentar tut: Auftrag für eine künftige Forschung! Die derzeit immer noch gründlichste Einführung in den Entwicklungsgang von Friedrich Schlegels Philosophie findet sich in Ernst Behlers und Ursula Struc-Oppenbergs Einleitung von 1975 zu KA VIII, S. XV–CCXXXII.

Einsichten einen Negativ-Hinweis auf die „unendliche Wahrscheinlichkeit“ unserer Wahrheitsvermutungen ziehen wollte (XIX, 301 f., Nr. 50). Der Gedanke der unendlichen Progression (denken Sie nur an das berühmte Athenäums-Fragment Nr. 116 von der ‚progressiven Universalpoesie‘), aber auch die Liebe zum Skeptizismus sind nirgends so offenkundig wie im Werk Schlegels. Man muß nur die entsprechenden Schlagwort-Register der Kritischen Ausgabe nach diesen Begriffen und ihren Varianten aufmerksam durchsehen. Schließlich war Schlegel, ziemlich genau gleichzeitig mit Hölderlin, einer der ersten, die aus der Transzendenz des Absoluten für die Reflexion ästhetische Konsequenzen gezogen hat. Mit ihnen schert er ganz aus aus der Konstellation, die man üblicherweise ‚idealistische Philosophie‘ nennt.

Ich habe wiederholt und im betonten Gegenzug zur *communis opinio* vorgeschlagen, zwischen dem Idealismus und der Frühromantik scharf zu unterscheiden. Als idealistisch bezeichne ich die – zumal durch Hegel verbindlich gemachte Überzeugung, Bewußtsein sei ein selbstgenügsames Phänomen, das auch noch die Voraussetzungen seines Bestandes aus eigenen Mitteln sich verständlich zu machen vermöge. Dagegen ist die Frühromantik überzeugt, daß Selbstsein einem transzendenten Grunde sich verdankt, der sich *nicht* in die Immanenz des Bewußtseins auflösen lasse. So wird der Grund von Selbstsein zu einem unausdeutbaren Rätsel. Dies Rätsel kann nicht mehr (allein) von der Reflexion bearbeitet werden. Darum vollendet sich die Philosophie in der und als Kunst. Denn in der Kunst ist uns ein Gebilde gegeben, dessen Sinnfülle von keinem möglichen Gedanken erschöpft wird. Darum kann der unausschöpfbare Gedankenreichtum, mit dem uns die Erfahrung des Kunstschönen konfrontiert, zum *Symbol* werden jenes in Reflexion uneinholbaren Einheitsgrundes, der der Fassungskraft des dualen Selbstbewußtseins aus strukturellen Gründen entgehen muß. Diesen Typ von symbolischer Repräsentation nennt die Frühromantik in polemischer Absetzung vom klassizistischen Wortgebrauch *Allegorie*.

Um die eigentümliche Differenz des frühromantisch-ästhetischen vom klassizistischen Denken des sogenannten Idealismus zu verstehen, ist es nützlich, noch einmal einen Rückblick auf Jacobis Gedanken der Transreflexität des Seins zu werfen – diesmal freilich mit einem besonders aufmerksamen Blick auf Friedrich Schlegels Art und Weise der Aufnahme dieses Gedankens. Jacobi hatte ja geglaubt, einen vollkommenen Dualismus zwischen der unmittelbaren Gewißheit des Seins und der endlosen Relativität des

rationalen Begründens ausmachen zu können. Dadurch hat er den Tübingern, aber auch den Jenensern zu der ihr ganzes Denken nachhaltig bestimmenden Einsicht verholfen, daß Unbedingtes nicht von der Kette der Bedingungen her erreicht werden kann. Friedrich Schlegels Denken nimmt nun eine andere Wendung als dasjenige Jacobis einerseits, des absoluten Idealismus der Schelling und Hegel andererseits. Die beiden letzten glauben, das Wissen des Absoluten sei einerlei mit der Selbstaufhebung der Relativität; Jacobi umgekehrt sucht die Relativität durch ein höheres Erkenntnisorgan, das er „Gefühl“ nennt, zu überwinden.

Friedrich Schlegel ist mit Jacobi davon überzeugt, daß die Unerkennbarkeit des Absoluten „eine identische Trivialität“ sei (KA XVIII, 511, Nr. 64). Mit Hegel und Schelling teilt er dagegen die Einsicht, daß der Begriff der Endlichkeit dialektisch an den der Unendlichkeit gebunden ist und nicht von jenem isoliert werden kann. Daraus folgert er aber nicht, daß wir mithin das Absolute positiv in Wissen darstellen können. Es hat den Status einer regulativen Idee (wie bei Kant), *ohne welche* sich endliches Denken nicht als Bruchstück und Stückwerk begreifen, *durch die* es sich aber nicht einfach über diese seine Bedingtheit hinwegsetzen kann. „Das [ist] das eigentlich Widersprechende in unserm Ich“, notiert Schlegel, „daß wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen“ (KA XII, 335.). Die Einheit dieser beiden Zustände ist nun zwar das Leben der Ichheit selbst. Aber diese Einheit ist nicht *für* das Ich; es ist ihm wenigstens unmöglich, sich in einem und demselben Bewußtsein zugleich seiner Unendlichkeit und seiner Endlichkeit zu versichern; und beide Bewußtseinsweisen sind nicht nur in zeitlicher, sondern auch in qualitativer Opposition zueinander (KA XVIII, 298, Nr. 1243). Das Sein des Ich wird nie Gegenstand der Reflexion; und doch ist es, indem es des Seins entbehrt. „Der Mensch [ist] in dem Einzelnen nicht ganz sondern nur Stückweise da. Der Mensch kann nie da seyn“ (I.c., 506, Nr. 9). Das An-sich-Sein, welches anzuschauen dem reflexiven Ich versagt ist, äußert sich ex negativo als „Freiheit“; darin, daß es sich in seiner Endlichkeit nicht etablieren kann, sondern, ständig über seine Grenzen hinausgetrieben, nie in der Identität mit seinem jeweiligen Zustand aufgehen kann. Losgelöst von einer grundlegenden Vergangenheit, mit deren „Erinnerung“ ihm das Licht des Selbstbewußtseins aufgeht, fühlt sich das Selbst ständig neuen Möglichkeiten entgegengeschickt, die ihm wieder keine definitive Selbstidentität gewähren werden. Den drei Dimensionen der Zeit entsprechen (in den Kölner Vorlesungen und den entsprechenden Fragmenten aus

dieser Zeit) die Bewußtseinsmodi der Erinnerung, Anschauung und Ahnung. Deren Trias ist nur dreifach nuancierter Ausdruck einer wesenhaften „Unangemessenheit“ des Wesens an seine Wirklichkeit. „Die Zeit“, sagt Schlegel, ist die „in Unordnung gerathene (aus den Fugen gebrachte) Ewigkeit“ (*KA* X, 550). Als Zeit also offenbart sich der Verlust des Seins (des *Ewigen*) im endlichen Ich und perpetuiert sich im reflexiven Zugriff. So begegnet Schlegel tatsächlich Schellings Diagnose über Fichtes Philosophie. Sie hatte besagt, wer das Absolute nicht im Nu und vollständig ergreife, sehe sich auf einen „unendlichen Progressus“ verwiesen (*SW* I/4, 358), der in der Zeit vergeblich, nämlich unendlich, die Ewigkeit antizipiert. Da er das Absolute für unerkennbar erklärt, muß er die von Schelling spöttisch skizzierte Konsequenz zunächst bejahen. Sie wird ihm aber Ausgangspunkt seiner Theorie des Fragmentes. Das von Fichte verteidigte Paradox (einerseits sei das Ich nur unter Voraussetzung des Absoluten, andererseits bestehe das Absolute nur als und im Ich) wird sogar zum Motor seiner Entdeckung der Ironie und wohl überhaupt zur Triebfeder seines ganzen Denkens. Schon 1796 notiert er lakonisch: „Erkennen bezeichnet schon ein bedingtes Wissen. Die Nichterkennbarkeit des Absoluten ist also eine identische Trivialität“ (*KA* XVIII, 511, Nr. 64). In beiden Sätzen wird dem absoluten Idealismus radikal widersprochen. Schlegels eigener Lösungs-Vorschlag behauptet ein Zugleich-diesseits-und-jenseits-der-Grenze-Sein:

Die Behauptung (gegen Schelling und Fichte), daß alles Setzen jenseits der Grenzen der Erkennbarkeit transcendent sey, widerspricht sich selbst und macht aller Philosophie ein Ende. Überdem sind die Grenzen der Erkennbarkeit noch gar nicht bekannt, wenn das theoretisch Absolute gesetzt wird. – Man kann keine Gränze bestimmen, wenn man nicht diesseits und jenseits ist. Also ist unmöglich die Gränze der Erkenntniß zu bestimmen, wenn wir nicht auf irgend eine Weise (wenn gleich nicht erkennend) jenseits derselben hingelangen können (*KA* XVIII, 521, Nr. 23; ähnlich XIX, 120, Nr. 348).

Wir sind immer in irgendeinem Zustand relativer Selbstidentität, und diesen Zustand haben wir (als unsere Vergangenheit) immer schon in Richtung auf eine Zukunft überschritten. Dem Bewußtsein der Relativität jeder Bindung und Fixierung – wie sie z. B. in den punktuellen Vereinigungen des „Witzes“ gelingt – antwortet die „Ironie“, die das mit sich Einige „allegorisch“ an das Unendliche verweist, seine Vorläufigkeit und Unvollständigkeit entlarvend.

Das wird Schlegels Lösung sein. Aber wir wissen noch nicht, wie

er zu ihr gelangt. Daraus, daß wir die Einheit von Einheit und Fülle nicht zumal, nicht im Nu darstellen können, folgt nicht, daß wir uns dauerhaft in einem der beiden Momente einrichten könnten. Der Lebensfluß treibt uns aus relativer Einheit beständig in Richtung auf relative Fülle; kein Bewußtsein begreift beide Glieder zugleich in sich. Welche philosophische Methode kann diesem ungleichzeitigen Sowohl-als-auch gerecht werden?

„In meinem System“, erklärt Schlegel (in Aufzeichnungen, die seit dem August 1796 aufgezeichnet worden sind, als Schlegel nach Jena gezogen war [vgl. Ernst Behlers Kommentar in *KA* XIX, 527 ff.]), – „In meinem System ist der letzte Grund wirklich ein *Wechselerweis*. In Fichte's ein Postulat und ein unbedingter Satz“ (*KA* XVIII, 521, Nr. 22). Schlegels ‚letzter Grund‘ ist also erklärtermaßen kein oberster (Fichtescher) Grundsatz. Auch Novalis hat seine Verabschiedung der Grundsatzphilosophie mit der Alternative eines ‚Wechselbestimmungssatzes‘ bestreiten wollen (*NS* II, 177, Z. 12-4: „Eine Art von Wechselbestimmungssatz, ein reines Associationsgesetz scheint mir der oberste Grundsatz sein zu müssen – ein hypothetischer Satz“).

Ich gebe erst eine Erläuterung des Schlegelschen Gedankens, bevor ich auf seine Herkunft aus Jacobis Spinoza-Büchlein zurückkomme. Der oberste Grundsatz – so scheint Schlegel zu meinen – hat sich ja gerade als dem endlichen Bewußtsein unerschwinglich erwiesen.⁶⁹ Erreichen wir das Höchste nicht in direkter Intuition, dann müssen wir uns mit indirekten Belegen für die Existenz einer die ganze Kette durchwaltenden Einheit begnügen. Dieser Beleg läßt sich auffinden. Es ist ja nicht etwa so, als fielen die Momente Einheit und Unendlichkeit im Lebensfluß absolut auseinander. Die Zeit trennt nicht nur, sie verbindet – auch – obwohl nur relativ. Diese Relativität vermindert sich indes, wenn man den „Wechselbegriff“ (l.c., 518, Nr. 16) von Einheit und Unendlichkeit als indirekten Beleg liest für eine dem Absoluten sich „approximierende“, vorläufig spontane Selbstkonstitution der Reihe. Es erfolgte gleichsam ein endlicher (sagen wir: vorläufiger oder ad-hoc-) „Erweis“ des im Endlichen nie sich zeigenden, aber die

⁶⁹ Ernst Behler spricht in seinem Kommentar zu Friedrich Schlegels „Studien zur Philosophie und Theologie“ von Schlegels „Zurückweisung eines obersten Grundsatzes der Philosophie“ (*KA* VIII, 1975, S. XLII, vgl. XLIII). Vgl. auch den dort gelieferten Zusammenhang zwischen der Abweisung der Grundsatzphilosophie und der Bestimmung der Philosophie als „unendlicher Progression“ („Schelling und die Frage nach der ‚Form der Philosophie“ [l.c., XXXVII ff.]).

ganze Reihe stiftenden und ihre Kohärenz verbürgenden Absoluten (l.c., 329, Nr. 55; 298, Nr. 1241): Eine Phase „erweist“ die andere und so immer fort. „Daher muß die Philosophie wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen“ (l.c., 518, Nr. 16) – das wäre das von Benjamin in seiner Doktorarbeit so genannte „Medium der Reflexion“ –, „und es ist unmöglich dieselbe so vorzutragen und Stück für Stück hinzuzählen, daß gleich das Erste für sich vollkommen begründet und erklärt wäre“ (l.c.). Im Medium der Reflexion stützen und negieren sich die einzelnen Glieder gelungener Synthese-Bildung wechselseitig. Sie sind nicht Dedukte eines Prinzips, das vorher feststünde, sondern sie machen die Existenz dieses Prinzips nur „immer wahrscheinlicher“ (KA XII, 328, passim). Die Wahrscheinlichkeit einer gründenden Einheit steigt, weil die punktuelle Einheit, in der eine jede Phase des Prozesses besteht, und die Kohärenz, die sie alle verbindet, aus dem Mechanismus der trennenden Reflexion allein nicht erklärt werden könnte. Trennung und Verbindung, von der Kontinuität der Zeit selbst wieder unter die Klammer überwiegender Einheit gebracht, die als solche dennoch nicht Ereignis wird, deuten inmitten der Endlichkeit auf eine nicht mehr endliche, also absolute Einheit beider. So schließt die Linie sich zum Kreis, denn das Schema des linearen Verfließens wird Stück um Stück korrigiert durch das Geltendmachen jener höheren Einheit, die Unendlichkeit in Allheit umwendet: „Es ist ein Ganzes, und der Weg es zu erkennen ist also keine gerade Linie, sondern ein Kreis“ (KA XVIII, 518, Nr. 16). Ein Zitat aus der Kölner Privatvorlesung von 1804/05 resümiert Schlegels Grundgedanken sehr schön:

Unsere Philosophie fängt nicht wie andere mit einem ersten Grundsatz an, wo der erste Satz gleichsam der Kern oder erste Ring des Kometen, das übrige ein langer Schweif von Dunst zu sein pflegt – wir gehen von einem zwar kleinen, aber lebendigen Keime aus, der Kern liegt bei uns in der *Mitte*. Aus dem unscheinbaren geringen Anfange, dem Zweifel am Ding, der sich doch zum Teil bei allen nachdenkenden Menschen äußert, – und der doch immer vorhandenen überwiegenden Wahrscheinlichkeit des Ichs wird sich unsere Philosophie nach und nach entwickeln und in steter Progression sich selbst verstärken, bis sie zu dem höchsten Punkte menschlicher Erkenntnis durchdringt und den Umfang so wie die Grenzen alles Wissens zeigt (KA XII, 328,3).

Nun ist der Begriff des Wechselerweises – wie gesagt – ein wissenschaftliches Zitat aus Jacobis Spinoza-Büchlein. Das beweist eine Stelle aus Schlegels Charakteristik von Jacobis *Woldemar* von 1796 (KA II, 72; das Zitat bezieht sich ausdrücklich auf S. 225 der Zweitauf-

lage von *Spin.*).⁷⁰ Über die Funktion des Zitats haben wir inzwischen eine vorläufige Klarheit erworben. Daß der höchste Grundsatz der Philosophie nur ein ‚Wechselerweis‘ sein kann, soll einfach bedeuten, daß ein Begriff oder ein Satz allein nicht per se, sozusagen aus cartesianischer Evidenz, sondern erst durch einen weiteren und zweiten (vorläufig) begründet wird (für den dann dasselbe gilt, so daß wir durch Kohärenzbildung der Wahrheit immer nur näher kommen, ohne sie selbst in einem einzigen Gedanken definitiv zu packen zu kriegen).⁷¹ Genau das war aber eine Grundeinsicht, die Jacobi in der Zweitaufgabe seines Spinoza-Büchleins formuliert hatte: All unser Denken bewegt sich in Bedingungen. Etwas begründen heißt: es auf ein anderes zurückführen, das selbst nicht begründet ist und wieder auf einen Grund verweist, der seinerseits grundlos bleibt, usw. Auf die Weise verlore sich all unser Wissen im Unbegründeten und endlos weiter Bedingten – es sei denn, es gebe ein Unbedingtes, das als solches auch einleuchtet. Jacobi selbst fand es in dem, was er ‚Gefühl‘ oder ‚Glauben‘ nennt (womit er übrigens den Widerspruch Kants erfuhr); aber Reinhold fand es im ‚Satz des Bewußtseins‘, mit dem auch er, ganz in Jacobis Linie, den Begründungsregreß allen Wissens stoppen wollte.

Friedrich Schlegel führt nun – und das ist es, was uns aufhorchen läßt – Jacobis Einsicht mit der Reinholdschen eng und kritisiert im Namen von Reinhold II Jacobi und Reinhold I. Schlegel spricht nämlich, nachdem er Jacobis ‚salto mortale‘ in den Glauben (als in die regreßstoppende Anschauung des Unbedingten) abgewiesen hat,⁷² davon, daß es überhaupt eine „Widersinnigkeit“ sei, die

⁷⁰ Vgl. zu Schlegels enthusiastischer Jacobi-Rezeption die Nachweise in Hans Eichners Einleitung (S. XVIII). „Schlegels Beschäftigung mit Jacobi geht in das Jahr 1792 zurück und erstreckt sich durch sein ganzes weiteres Leben“ (Ernst Behler im Kommentar zu Bd. XX, 371). Vgl. auch die noch belegreichere und besser recherchierte Einleitung zu Bd. VIII, S. XXX ff., z. B. S. XXXI: „Jean Paul berichtete Herder und später Jacobi [selbst], Novalis hätte ihm erzählt, mit welchem Enthusiasmus Schlegel während seines Aufenthaltes bei ihm in Weißenfels (1796) die Werke Jacobis studiert habe.“ Zur *Woldemar*-Rezension S. XXXIII ff.

⁷¹ Vgl. *KA* XVIII, 36, Nr. 193: „Das *Ich* setzt sich selbst und das *Ich* soll sich setzen sind wohl mit nichten abgeleiteten Sätze aus einem höhern; einer ist so hoch als der andre <, auch sind es zwei Grundsätze, nicht einer. Wechselgrundsatz. –“

⁷² Mit der berühmten Formulierung: „WOLDEMAR ist also eigentlich eine Einladungsschrift zur Bekanntschaft mit *Gott* (Ergieß. S. 34), und das *theologische Kunstwerk* endigt, wie alle moralischen Debauchen endigen, mit einem Salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit“ (*KA* II, S. 77).

„eigentlich jede Elementarphilosophie [trifft], welche von einer Tatsache ausgeht“ (‘Elementarphilosophie’ war der Titel der Lehre von Reinhold I), und fährt fort:

Was Jacobi dafür anführt: „daß jeder Erweis schon etwas Erwiesenes voraussetze“ (Spin. S. 225); gilt nur wider diejenigen Denker, welche von einem einzigen Erweis ausgehn. Wie wenn nun aber ein von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und sich bedingender *Wechselerweis* der Grund der Philosophie wäre? (l.c., 72).

Was Schlegel sich unter der Alternative vorstellt, die er dem Jacobi entgegensetzt, bleibt in der Woldemar-Rezension dunkel; aber wir konnten aus der Kenntnis der Aufzeichnungen vom Herbst 1796 mit ihrem klar erkennbaren Anschluß an die antigrundsatzphilosophische Konstellation um Niethammer einiges Licht auf ihr Verständnis werfen. Mir liegt jetzt nur daran, Schlegels Abhängigkeit von Jacobi nachzuweisen. An der zitierten Stelle (Spin. [Zweitaufgabe] 225) verweist Jacobi selbst in einer Fußnote auf einen Brief an Mendelssohn (215-217), in dem er sich gegen den Vorwurf wehrt, das rationale Argumentieren zugunsten eines Sprungs in die höhere Offenbarung abgebrochen zu haben (oder diesen Abbruch zu empfehlen). Er sagt (ich zitiere die Stelle ungekürzt):

Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen. Totum parte prius esse necesse est. – Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht schon zum voraus bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt sein, anders als durch etwas das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner

„Das Grundmotiv der Schlegelschen Jacobi-Kritik (*Feind der Vernunft*), das in allen Epochen der Ph[ilosophischen] L[ehr]j[ahre] zum Ausdruck kommt und auch in diesem Fragment [KA XVIII, 3, Nr. 3] anklingt, wurde bereits am 17. November 1793 in einem Brief an August Wilhelm Schlegel formuliert (...). *Jacobi's Vernunft ist Eins mit der feinsten Sinnlichkeit, aber vielleicht nicht ganz mit dem Verstande. Mit Recht zwar ist ihm Einsicht nie das Letzte, nur Mittel. Aber er braucht es nicht selten, überläßt sich der Leitung der Empfindlichkeit so hingegeben, daß sie ihn nicht bloß in die seltsamsten Eigenheiten führt. Nein /er glaubt an platte Strafe und niederes Vorurteil, wie an das Höchste. Ich verzeihe es also, wenn jemand, von dem ich nicht die größte Bestimmtheit fordere, ihn Feind der Vernunft nennt. Diese Unbilligkeit Mastiaux's entspringt aus dem sehr wesentlichen edeln Triebe nach deutlichen Begriffen, nach klarer Einsicht, ein Trieb [ö], der bei Jacobi verhältnismäßig schwach ist. Bei dieser heiligen Dämmerung ist innres Glück noch möglich“* (KA XIX, 371 f.; zu Jacobi vgl. auch das Personenregister l.c., 600, l.o.).

Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist. Die Überzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus | der zweiten Hand. Gründe sind nur Merkmale der Ähnlichkeit mit einem Dinge dessen wir gewiß sind. Die Überzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Überzeugung aus Vernunftgründen selbst auf den Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen (215 f.).

Jacobis These wäre also schlecht referiert, wenn man sie als Empfehlung zum Ausbrechen aus dem Diskurs der rationalen Argumentation (also des Begründungs-Sprachspiels) charakterisieren würde. Jacobi behauptet vielmehr, daß uns das Argumentieren am Leitfaden des Gründe aufsuchenden Denkens in eine endlose Kette von Relativitäten verstrickt, weil wir gar nicht angeben können, an welchem Punkt wir das Begründen einstellen sollen. Jacobis These ist: Nun *haben* wir aber doch Gewißheit (oder beanspruchen, sie zu haben). Und wenn das so ist, dann muß wenigstens ein einziger unter unseren Bewußtseinszuständen seiner selbst *unmittelbar* gewiß sein – wobei ‚unmittelbar‘ meint: ohne Vermittlung durch andere Gründe oder andere Bewußtseinszustände. Ihn noch einmal begründen zu wollen, hieße nicht verstanden zu haben, woran es liegt, daß wir beim Begründungs-Sprachspiel in einen infiniten Regreß geraten müssen. Also muß das unmittelbare Bewußtsein (das Jacobi ‚Gefühl‘ nennt – Novalis und Schleiermacher werden ihm folgen) als eine im Wortsinne grundlose Annahme, als ein Glauben verstanden werden. ‚Jeder Beweis setzt ein schon Erwiesenes voraus‘ meint dann: Ohne eine unmittelbare und ursprüngliche Gewißheit entbehrte jede weitere Begründung des Haltes und des Grundes.

Nun folgt Schlegel Jacobi durchaus in der Konsequenz, was die endlose Relativität unseres Wissens (im Zustand der Unerschwinglichkeit einer Letztbegründung) betrifft. Dagegen hält er die letztere für unabweislich. Freilich wäre es falsch, Schlegel für einen hemmungslosen Relativisten zu erklären. Wie Novalis hält er am negativen Begriff vollendeter Erkenntnis fest – allerdings mit der Auflage, diesen für ein transzendentes Ideal, und nicht für eine cartesianische Gewißheit zu halten. Wir werden sehen, daß Schlegel ohne den Ausblick auf ein Absolutum-ex-negativo jene Dialektik der Wechselvernichtung gar nicht in Gang bringen könnte, als die er die Ironie faßt. Nur diejenigen Positionen kön-

nen wechselseitig ihre Relativität aufheben, die als kontradiktorische Bestimmungen auf eines und dasselbe bezogen werden. Dieses Eine ist das (positiv nicht darstellbare) Absolute.

XVII. Nachdem der Kontext einigermaßen geklärt ist, aus dem sich Schlegels Verweis auf (und Korrektur an) der Grundthese des Spinoza-Büchleins verstehen läßt, kehre ich zu Schlegels Theorie des allgegenwärtigen Reflexionsmittelpunkts zurück. Das (auch von Schelling, wenn auch erst 1802) als Fichtes Grund-Dilemma aufgezeigte Problem des An-sich-für-sich soll demnach durch einen progressiven Reflexionserweis gelöst werden. Eine jede Phase begründet die vorangehende und läßt sich umgekehrt aus ihr begründen. Das Absolute durchwaltet kontinuierstiftend die ganze Reihe; und insofern beweist die Reihe (anders als Jacobi es dachte, eben durch ihren essentiellen Bezug aufs Ganze) das synthetische Wirken des Absoluten durch dessen nachweisbare Manifestation in relativen (partikulären) Synthesen. Andererseits entzieht sich dieses Prinzip, und die Reihe lebt auf Anleihe eines *in* ihr Unerweislichen, von dem nur gesagt werden kann, es werde immer wahrscheinlicher. Aus diesem Paradox entspringt eine „unendliche Agilität“, eine wechselseitige Affirmation und Negation, aus der heraus sich schließlich ein geradeliniges Streben in eine „progressive“, ironische „Dialektik“ als „wahre Methode“ befreit (KA XVIII, 83, Nr. 646). „Woher es kommt“, schreibt Schlegel später, nach 1803 (l.c., 564, Nr. 49), „daß manche Philosophen dem Wahren so ganz nah sind wie Fichte, und doch es nicht erreichen, ist aus meiner Konstruktion ganz klar“.

Die merkwürdige Transzendenz des Absoluten gegenüber der Reihe, der Schlegel bald „unendliche Fülle“, bald „Chaotik“ zuspricht, läßt sich an den beiden Phänomenen *Allegorie und Witz* erläutern. Die Allegorie ist – kurz gesagt – die Tendenz aufs Absolute im Endlichen selbst. Als Allegorie übersteigt sich das Einzelne in Richtung aufs Unendliche, während als Witz das Unendliche punktuell jene Einheit aufscheinen läßt, die dem Ganzen der Reihe sich entzieht. In Schellingscher Terminologie könnten wir auch sagen: Allegorie sei die Synthesis von „unendlicher Einheit“ und „unendlicher Fülle“ unterm Exponenten des Unendlichen (oder besser: mit der Tendenz aufs Unendliche); während das punktuelle Zünden des Witzes diese selbe Synthesis unter dem Übergewicht der Einheit darstellt.

Wie aber soll sich Unendlichkeit im Endlichen selbst darstellen lassen? Nicht durch Denken, nicht durch Begriffe: „Das reine Den-

ken und Erkennen des Höchsten kann nie adäquat dargestellt werden“ – das ist das „Prinzip der relativen Undarstellbarkeit des Höchsten“ (KA XII, 214). Wie aber dann? Dadurch, daß die Kunst ins Mittel tritt (KA XIII, 55 f. und 173 f.):

Die Philosophie lehrte uns, daß alles Göttliche sich nur andeuten, nur mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen lasse, und daß wir daher die Offenbarung für die höchste Wahrheit annehmen müssen. Die Offenbarung ist aber eine für den sinnlichen Menschen zu erhabene Erkenntnis, und so tritt die Kunst sehr gut ins Mittel, um durch sinnliche Darstellung und Deutlichkeit dem Menschen die Gegenstände der Offenbarung vor Augen zu stellen (l.c., 174).

Das war ein Zitat aus den Jahren 1804/05. Man bemerkt die aus unserem Erklärungskontext jäh ausscherende Beteuerung, wir wüßten vom Absoluten durch Offenbarung. Die Formulierung bezeugt Schlegels in dieser Zeit sich anbahnende Konversion zum katholischen Glauben, die dann offiziell am 16. April 1808 (gemeinsam mit seiner Frau Dorothea) im Kölner Dom vollzogen wurde. Auch zu diesem Anlaß ging ihm der Witz nicht aus. Seinen perplexen Freunden rief er 1806 ins Gesicht: „Katholischwerden heißt nicht Religion verändern, sondern überhaupt nur, sie anerkennen“ (KA XIX, 230, Nr. 236; vgl. l. c., 223, Nr. 184 und 163 Nr. 81). In den (übrigens großartigen, überall anregenden und viel zu wenig bekannten) Kölner Privatvorlesungen an die Brüder Boisserée finden wir denn auch „als höhere[s] Gesetz“ ausgerufen, „daß alle Poesie mythologisch und katholisch sein müsse“ (KA XIII, 55). Das ist allerdings, wie Tieck in seiner Komödie Prinz Zerbino eine seiner Figuren heilsichtig ausrufen läßt, „zum Katholischwerden“, hindert Schlegel aber keineswegs, in der gleichen Zeit zu notieren: „Die Auflösung des Bewußtseins in Poesie ist dem Idealismus eben so nothwendig als die Göttlichkeit der Elemente. [Id]ealismus ist selbst Poesie –“ (KA XIX, 172, Nr. 150).

In der Jenaer Zeit tritt die Kunst dagegen nicht bloß ins Mittel, um eine auch anderswoher erworbene Gewißheit (die der Offenbarung) popularisierend zu versinnlichen. Sie supplementiert vielmehr die schlechthinige, weder religiös (Schlegel war ein wackerer Atheist in dieser Zeit) noch begrifflich noch gar sinnlich zu überwindende, Undarstellbarkeit des Absoluten mittelbar „anzudeuten“. Das ist nur möglich, wenn die Kunst über das hinaus, was sie darstellt (und das ist in bezug aufs Absolute stets zu wenig) auch das noch „anzudeuten“ vermag, was zu sagen ihr nicht gelingt. Dies Mehr-Sagen in allem poetischen Sagen nennt Schlegel *Allego-*

rie. Sie ist eine Weise oder Spezifikation der Einbildungskraft. Bei Kant ist sie das Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen auf Geheiß des Verstandes. Bei Schlegel vereint sie Verstand und Sinnlichkeit, arbeitet also weder „auf Geheiß“ der „unendlichen Einheit“ noch auf das der „unendlichen Fülle“. Darum ist sie das ideale Mittelglied, der zwischen den Gedanken der Unendlichkeit des Höchsten und den der sinnlichen Endlichkeit „einzuschleibende Begriff“, der ein „Bild“ entwirft von dem, was anders undarstellbar bliebe: die absolute Einheit von „unendlicher Fülle“ und „unendlicher Einheit“. (Da dieses Bild zugleich dasjenige der Wahrheit ist, so wie sie im veritativen „ist“ des Urteils sich ausspricht, sehen wir übrigens hier einmal mehr, wie Kunst, als Allegorie, der Wahrheit verpflichtet ist.) Schon bei Fichte war die Einbildungskraft das ‚zwischen Unendlichem und Endlichem mitten inne schwebende Vermögen‘. Ihre Grenzpole sind das konkrete Individuum einerseits, die rein bestimmbare Unendlichkeit andererseits.

Warum [so fragt Schlegel in seiner im WS 1800/01 in Jena vorgetragenen Vorlesung über *Transcendentalphilosophie*] ist das Unendliche aus sich herausgegangen und hat sich endlich gemacht? – das heißt mit anderen Worten: *Warum sind Individua? Oder: Warum läuft das Spiel der Natur nicht in einem Nu ab, so daß also gar nichts existirt?* Die Antwort auf diese Frage ist nur möglich, wenn wir einen Begriff einschieben. Wir haben nämlich die Begriffe *eine, unendliche Substanz* – und *Individua*. Wenn wir uns den Übergang von dem einen zu dem anderen erklären wollen, so können wir dies nicht anders, als daß wir zwischen beyden noch einen Begriff einschieben, nämlich den Begriff des *Bildes* oder *Darstellung, Allegorie* (εἰκὼν). Das Individuum ist also ein Bild der einen unendlichen Substanz (KA XII, 39).

Aus der Allegorie (Erklärung vom Daseyn der Welt) folgt, daß in jedem Individuo nur so viel Realität ist, *als es Sinn, als es Bedeutung, Geist hat* (l.c., 40).

Dies Theorem, das nur in einer schlechten studentischen Nachschrift (und offensichtlich verkürzt) auf uns gekommen ist – die Nachschrift ist leider nicht diejenige Hegels, der dieses Kolleg gehört hat –, entspricht ungefähr den Schellingschen Vorstellungen (von 1800), wonach die Kunst symbolisch darstellen müsse, was der zwieschlächtigen, notwendig-freien Reflexion entgleite: das Band zwischen Allgemeinem und Einzelnem, Unbewußtem und Bewußtem, Reellem und Ideellem, Unendlichem und Endlichem – und wie immer sonst noch der idealistische Urgegensatz sich artikulieren mag. Sie erweist sich radikaler gemeint als alles, was

Schelling dazu geäußert hat – denn nach Schlegels Ansicht haben wir vom Höchsten überhaupt keine andere denn eine allegorische Ansicht.

Das allegorische ist ein künstlerisches Verfahren, welches das endlich Dargestellte als das nicht Gemeinte auslöscht und so den Blick auf das lenkt, was von dieser einzelnen Synthesis nicht erfaßt war. Die Allegorie (*als pars pro toto* für alle künstlerischen Ausdrucksformen) ist also notwendiges Manifest der Undarstellbarkeit des Unendlichen. Nur dichterisch kann letzteres Ereignis werden. Dichtung ist nämlich insgesamt Ausdruck des Unausdrücklichen, Darstellung des Undarstellbaren: dessen, was als solches in keinem spekulativen Begriff sich präsentieren könnte. „Alle Schönheit“, schreibt Schlegel, „ist Allegorie. Das Höchste kann man eben weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen“ (KA II, 324). Aber jedes einzelne Gedicht will das Ganze, „das überall Eine und zwar in seiner ungeteilten Einheit“ in sich darstellen. Und „das kann es nur durch Allegorie“ (l.c., 414), dadurch also, daß sie ins Dargestellte zugleich den Stilzug des Undargestellten mit einträgt. Darstellung des Undarstellbaren nennt Schlegel auch „Bedeutung“ – wobei er „Bedeutung“ im Sinne von „Hindeutung“, „Anspielung“, „indirekte Allusion“ versteht. „Jede Allegorie“, sagt er, „bedeutet Gott und man kann von Gott nicht anders als allegorisch reden“ (KA XVIII, 347, Nr. 315). Anderswo:

Jedes Gedicht, jedes Werk soll das Ganze bedeuten, wirklich und in der Tat bedeuten, und durch die Bedeutung und Nachbildung auch wirklich und in der Tat sein, weil ja außer dem Höheren, worauf sie deutet, nur noch die Bedeutung Dasein und Realität hat (KA II, 414; zu dieser Wortverwendung vgl. auch XIII, 55/6 und 173/4).

Das macht den ekstatischen Zug des Endlichen aus, daß es seine Realität nicht in ihm selbst verwirklicht, sondern nur bedeutet. Bedeutend spielt die Allegorie an („deutet“) auf das Unendliche (KA XVIII, 416, Nr. 1140). Das meint ja, wörtlich übersetzt, ἀλλήγορεῖν: etwas anderes meinen als das, was man sagt. Das Gesagte, der Wortkörper, wird Ausdruck des in ihm Undarstellbaren, aber eigentlich Gemeinten nur dadurch, daß er über sich hinaus auf das deutet, was jenseits seiner Reichweite liegt: das Unendliche. Allegorisches Be-deuten ist selbst nicht das („negativ“), worauf es „deutend anspielt“ (KA XII, 208/9, 126, 166). Anderswo: Allegorie ist „Andeutung des Unendlichen (. . .), Aussicht in dasselbe“ (l.c., 211; vgl. XI, 119). Ihre Negativität besteht in der sich selbst als Positivum auslöschenden Freigabe des Blicks

auf das absolute Vermeinte in allem Denken und Bilden: „Sie geht bis an die Pforte des Höchsten, und begnügt sich, das Unendliche, das Göttliche, was philosophisch sich nicht bezeichnen und erklären läßt, unbestimmt nur anzudeuten. (I.c., 210). So macht sich das Prinzip, das als solches in der Reihe undarstellbar bleibt, nur durch Selbstnegation der Endlichkeit bemerkbar. „Die Tendenz der Principien ist den Schein des endlichen zu vernichten“ (KA XVIII, 416, Nr. 1139); denn das Endliche hat sein Scheinleben nur darin, daß in ihm, negativ, das Prinzip lebt (vgl. I.c., 412, Nr. 1095, 413; Nr. 1107 und Nr. 1108). So erlöst der Kunstgriff des allegorischen Ausdrucks das Endliche aus seiner materiellen Fixiertheit und verweist es ans Unendliche. Man könnte sagen, in der und als Allegorie mache sich die Tendenz der endlichen Wirklichkeit aufs Unwirkliche und Unendliche geltend.

Der Witz ist das Gegenstück zur Allegorie im Bereich des Wirklichen selbst: punktuelles Aufblitzen der Einheit von Einheit und Unendlichkeit im Endlichen. In der von Schlegel bevorzugten Metapher des Blitzes ist schon angezeigt, daß die Synthese sich nur im Aufflackern eines schwindenden Lichtes bemerkbar macht, nicht aber positiv-dauernd darstellt. Der Witz ist eine Verkörperung, „die äußere Erscheinung, der äußere Blitz der Fantasie“ (KA II, 334, I.c., 258, Nr. 26), die wiederum – deutliche kantianische Reminiszenz – das synthetisierende Vermögen des Geistes ist. „Witz ist angewandte Fantasie“ (I.c., 356), „eine indirekte Äußerungsart derselben.“ Die Fantasie ist Organ der Bindekraft des Absoluten selbst – in der Welt der endlichen Produktion kann ihre Äußerung selbst nur punktuell auftreten. „Der Witz“, erklärt Schlegel, „liegt nicht selbst im Gebiet des Absoluten, aber je absoluter, je gebildeter ist er freilich“ (KA XVIII, 113, Nr. 1002). Der Witz ist eine chaotische Synthesis, die Schlegel auch als ein „plötzliches Erschrecken und Gerinnen“, als „ein Versteinern“ jener „feurigen Flüssigkeit der Vorstellung“ charakterisiert (KA XIX, 171, Nr. 148). Wie in eine Augenblickansicht verkürzt, erstarrt das wogende, inflexible Chaos der Einbildungskraft in der witzigen Synthese. Geht die Allegorie auf „Vernichtung des Einzelnen qua eines Einzelnen“, so „richtet sich der Witz [umgekehrt] auf die Vereinheitlichung der Fülle“ (KA XVIII, S. XVIII). In ihm bekundet sich das unerweisliche Prinzip positiv aus seinen ins Singuläre zusammengezogenen Wirkungen. Witz ist „fragmentarische Genialität“ (I.c., 102, Nr. 881).

Witz ist also *nicht* die Kraft, die aus den Fragmenten ein System macht – dazu bedürfte es der als solche undarstellbaren absoluten

Einheit (von Einheit und Chaos/Fülle). Statt des Systems des Chaos konstruiert der Witz als „chemisches Vermögen“ (KA XVIII 129, Nr. 90), als „ars combinatoria“ (l.c., 124, Nr. 20), nur ein „Chaos von Systemen“, d. h. eine Mannigfaltigkeit von partiellen Vereinigungen ohne systematisches Zentrum. Darum können sich witzige Synthesen auch allseits widersprechen. Viele Definitionen bemerken, der „Stoff“ des Witzes müsse „immer paradox [sein]“ (l.c., 94, Nr. 781) – denn er vereinigt ja Unendliches und Endliches im *Aperçu*. Diese Vereinigung wiederum vollbringt er in selbst endlicher Form, nämlich als Fragment. So widersprechen sich die Einheiten-en-détail untereinander und schließen sich selbst aus von jener höchsten dialektischen Einheit, die die Unendlichkeit umspannen würde und auf die die Allegorie negativ nur anspielt.

Allegorie und Witz sind also die Blick- und Wende-Punkte der Reflexion, die aber nie zugleich bezogen werden können: Im Witz stellt sich die Tendenz auf Einheit ohne die auf Fülle, in der Allegorie stellt sich die Tendenz auf die Unendlichkeit, abgelöst von der auf die Einheit, dar. Es fehlt ein Organ, das beide Hinsichtnahmen im Nu oder in der Einheit eines Bewußtseins versammelte.

Das Sich-Entziehen dieser Zentralperspektive über die unendliche Reihe hinterläßt auf ihr, was Schlegel „chaotische Universalität“ nennt. Und genau hier ist der philosophische Ort des *Fragment*s. Seine Verwandtschaft mit dem Witz ist evident. Denn wie der Witz die synthetische Kraft der absoluten Einheit gleichsam ins einzelne Phänomen ablenkt, so kann – im/als Fragment – nur „durch schärfste Richtung auf Einen Punkt (. . .) der einzelne Einfall eine Art von Ganzheit erhalten“ (KA II, 169, Nr. 109; KA XII, 393; XVIII, 305, Nr. 1333; l.c., 69, Nr. 499; II, 197, Nr. 206). Das witzige Vermögen der punktuellen Synthesis, die gerade durch intensive Konzentration auf „Individualität“ (Einzelinheit) die unteilbare Einheit manifestiert, nennt Schlegel „fragmentarische Genialität“ (KA II, 149, Nr. 9). Sie ist die „Form des abgeleiteten, fragmentarischen Bewußtseins“ (KA XII, 393), des wirklichen, des disseminalen Ich, dessen ontologischen Status Schlegel folgendermaßen erläutert: Das „zerstückelte“ oder „unvollständige“ Ich (KA XII, 374, 348, 352; vgl. KA XVIII, 506, Nr. 9; 512, Nr. 73) ist die Folge eines unverfügbaren „Aussichherausgehens“, einer Zersplitterung des Bandes zwischen Einheit und Unendlichkeit in einem mythisch projizierten „Ur-Ich“ (KA XII, 348). Als Mitgift dieser Zerstückelung bewahrt die „eigentümliche, spezifische Form des menschlichen Bewußtseins, als abgeleiteten, vernünftigen Bewußtseins überhaupt (. . .) das Fragmentarische“ (l.c., 392).

Gerade durch diese Einzelheit und Abgerissenheit [fügt Schlegel hinzu] unterscheidet sich das abgeleitete Bewußtsein. Diejenige Tätigkeit aber, wodurch das Bewußtsein sich am meisten als Bruchstück kundgibt, ist der Witz, sein Wesen besteht eben in der Abgerissenheit und entspringt wieder aus der Abgerissenheit und Abgeleitetheit des Bewußtseins selber. – Diese Fähigkeit, worauf sonst zu wenig Rücksicht genommen wird, ist die eigentümliche, individuelle Form, worin das Höchste des menschlichen Bewußtseins erscheint, insoweit es überhaupt ein abgeleitetes und untergeordnetes ist“ (l.c., vgl. 440 ff.).

Als Äußerung des zerrissenen Bewußtseins trägt das Fragment also folgenden Widerspruch aus: Es stiftet Einheit im Chaos, denn es beerbt die syntheseswirkende Kraft der absoluten Einheit; aber es lenkt die Bindungskraft des Absoluten von der Unendlichkeit ab in die Einzelheit, d. h., es stiftet gerade nicht Totalität, sondern ein Gesamt („Chaos“) von Individual-Positionen, deren jede der anderen widerstrebt. Dieser dem Fragment eingewebte Widerspruchsgeist ist ein notwendiger Effekt der Detotalisierung oder Dekomposition der höchsten Einheit, die nicht mehr Einheit eines Ganzen (oder eines Systems), sondern lediglich Einheit eines Einzeldings und ohne systematische Bindung an die anderen Einzel Dinge ist: Aus dem fragmentarischen Universum resultiert kein System, sondern „Asystasie“, „Unbestand“, „Uneinigkeit“ (*SW* I/9, 209 [ff.]), Inkohärenz, Zusammenhanglosigkeit: Merkmale, die vor allem in den Fragmenten des Novalis nicht nur kompositorisch hervortreten, sondern beständig zum Thema von Überlegungen gemacht werden.

Die Romantik ist oft als so harmonietrunken und ins Absolute verliebt dargestellt worden, daß man in der vulgären Wirkungsgeschichte gar nicht mehr sieht, wodurch sie sich den Zorn der Klassizisten Goethe, Schiller und Hegel, des frommen Christen Kierkegaard oder des biedereren Realisten Rudolf Haym zugezogen hat und was sie radikal modern macht. Tatsächlich ist es die Entdeckung der Vielschichtigkeit, der Ungeborgenheit, der Inkonsequenz, der Widersprüchlichkeit des menschlichen Charakters, durch die sie sich von einer optimistischen, sei's gottfrohen, sei's metaphysischen Tradition drastisch abgrenzt. „So ist der Mensch“, ruft Theodor in den Phantasia-Gesprächen von Ludwig Tieck aus, „nichts als Inkonsequenz und Widerspruch!“ (*Phantasia*, hg. von Manfred Frank, Frankfurt/M. 1986, 81, Z. 21 f.). Theodors Ausruf resümiert aber nur stellvertretend eine der tiefsten Überzeugungen der Tieckschen Dichtung, die thematisch und stilistisch immer aufs neue zur Darstellung drängt. Ich zitiere par-

tem pro toto – das 17. Kapitel der 1797 geschriebenen *Sieben Weiber des Blaubart* (1797), worin der Held Peter Berner mit seinem Förderer Bernard sich unterhält:

Wenn Ihr es überlegt, daß im ganzen Menschenleben kein Zweck und kein Zusammenhang zu finden ist, so werdet Ihr es gern aufgeben, diese Dinge in meinem Lebenslauf hineinzubringen. Wahrhaftig, du hast Recht, sagte Bernard, und du bist wirklich verständiger, als ich dachte. Ich bin vielleicht klüger als Ihr, sagte Peter, ich lasse mir nur selten etwas merken. So wäre also, sagte Bernard tiefsinnig, das ganze große Menschendasein nichts Festes und Begründetes? Es führte vielleicht zu nichts und hätte nichts zu bedeuten, Thorheit wäre es, hier historischen Zusammenhang und eine große poetische Composition zu suchen, eine Bambocchiade oder ein Wouvermanns drückten es vielleicht am richtigsten aus (*Schriften*, Berlin 1828, Bd. 9, 193).

In den von Rudolf Köpke, Tiecks Eckermann, mitgeteilten Gesprächsäußerungen aus den letzten Lebensjahren findet sich folgende Bemerkung:

Einer der widerstrebendsten Gedanken ist für mich der des Zusammenhanges. Sind wir denn wirklich im Stande ihn überall zu erkennen? Ist es nicht frömmere, menschlich edler und aufrichtiger, einfach zu bekennen, daß wir ihn nicht wahrzunehmen vermögen, daß unsere Erkenntnis sich nur auf Einzelnes bezieht, und daß man sich resigniere? (*Ludwig Tieck, Erinnerungen aus dem Leben des Dichters*, Leipzig 1855, Bd. 2, 250).

Ludoviko sagt im *Sternbald* (um 1798):

Man kann seinen Zweck nicht vergessen (...), weil der vernünftigste Mensch sich schon so einrichtet, daß er gar keinen Zweck hat. Ich muß nur lachen, wenn ich Leute so große Anstalten machen sehe, um ein Leben zu führen. Das Leben ist dahin, ehe sie mit den Vorbereitungen fertig sind (*Schriften*, Bd. 16, Berlin 1843, 338).

„Verworrenheit“, „Inkonsequenz, Charakterlosigkeit“ zählt auch Friedrich Schlegel sehr bezeichnend unter die „Fehler der progressiven Menschen“ (*KA XVIII*, 24, Nr. 66). Im unendlichen Werden gibt's keine Mitte, um die sich beständige Eigenschaften kristallisieren könnten. Darum steht die unregelmäßige Form der Kunst für die Wahrheit, für die, daß „alles Leben krummlinicht ist“ (*KA XVIII*, 171, Nr. 551). Daraus erklärt sich der romantische Hang zu „unbestimmte[n] Gefühle[n]“ und kontingenten Fügungen – die Vorliebe für die Sprache (deren allegorische Funktionen Schlegel früh betonte (*KA II*, 348) und für die Sprache aller Sprachen, die Musik. Über den (beiden Medien als Basis gemeinsamen) Schall sagt Friedrich Schlegel: „Er hat (...) unendlichen Vorzug, insofern

er etwas durchaus Bewegliches ist; denn dadurch entfernt man sich schon einen Schritt weit von der Starrheit und Unbeweglichkeit des Dings zur Freiheit“ (KA XII, 345). Das Gehör ist „der edelste Sinn“. „Er ist als der Sinn für das Bewegliche durchaus der Freiheit näher verbunden und insoweit mehr geeignet, uns von der Herrschaft des Dings loszumachen, als alle anderen“ (l.c., 346; vgl. KA XVIII, 57 f., 217 f.). Die Musik, die ganz zeitliche Kunst, entspricht der Flüssigkeit des substanzlosen Ich am besten. Die Eindeutigkeit des dreidimensionalen Raums als Medium der Kunst verfällt der Polemik. Sie zaubert eine unwahrhaftige Identität-mit-sich-selbst in die Menschendarstellung. Hingegen ist, wie wir hörten, unendliche Progressivität das Wesen transitorischer Kunstarten. So siegt die Musik über alle anderen, weil sie die Zeitlichkeit/Unbeständigkeit des Charakters am leichtesten allegorisiert.

„Alles widerspricht sich“, notiert Schlegel bündig (KA XVIII, 86, Nr. 673). Und was für die Wirklichkeit gilt, gilt ebenso für das Bewußtsein: „Die Form des Bewußtseins ist durchaus chaotisch“ (l.c., 290, Nr. 1136; 123, Nr. 2).

Um alledem Rechnung zu tragen, bedarf es der „Polemik gegen die Consequenz“ (KA XVIII, 309, Nr. 1383). So kann das Fragment, das doch den Widerspruch des Unendlichen und des Endlichen in sich – aber nur punktuell – austrägt, nicht vermeiden, in neue Widersprüche mit anderen Fragmenten zu treten, die zwar alle die Tendenz aufs Unendliche teilen, aber aufgrund ihrer Individualität neue wechselseitige Widersprüche provozieren. Diese Tatsache erklärt die hohe Bedeutung, die Schlegel dem Begriff der „Tendenz“ verleiht: Jedes Fragment verhält sich zum All wie die Bestimmtheit zum unendlich Bestimmbaren: ein Verhältnis, welches „die Menge von poetischen Skizzen, Studien, Fragmenten, Tendenzen, Ruinen, und Materialien“ erklärt (KA II, 147, Nr. 4). Alle überstürzte Totalisierung entspringt aus „geistige[r] Gicht“ (KA XVIII, 221, Nr. 318), aus „geistiger Versteinerung“. „Alle klassischen Dichtarten in ihrer strengen Reinheit sind jetzt lächerlich“ (KA II, 154, Nr. 60). Das Fragment ist „kein Werk, sondern nur Bruchstück (. . .), Masse, Anlage“ (l.c., 159, Nr. 103; vgl. 209, Nr. 259).

„Das eigentlich Widersprechende in unserm Ich“, sagt Schlegel, „ist, daß wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen“ (KA XII, 335). Dieser Widerspruch durchquert das Ich, das „sich selbst sucht“, ohne sich zu finden (KA XIX, 22, Nr. 197); denn es fehlt ihm die Möglichkeit, sich mit „einem einzigen Blick“ zu erfassen (KA XII, 381). Dieser unmögliche Totaleindruck, der den „Bruch-

stücken“ des Bewußtseins „Zusammenhang und Begründung“ verwehrt (KA XII, 393, 402), macht sich ex negativo bemerkbar als „eine Lücke im Dasein“ (KA XII, 192). Sie spaltet und zerstückt das Selbst, aber doch so, daß auch die Fragmente, in die seine „Weltanschauung“ sich auflöst, haltlos und unbeständig werden: Sie heben sich wechselseitig auf und korrigieren so gleichsam den Totalitarismus des analytischen Geistes, indem sie – ironisch – die unwirkliche, aber seinsollende Synthesis gegen die existierende Auflösung ins Recht setzen. Insofern steht auch und gerade das Fragment im Dienst einer neuen Totalität; der Enthusiasmus, den Schlegel für die Gedanken der „Verworrenheit (. . .), Inkonsequenz, Charakterlosigkeit“ usw. aufbringt (KA XVIII, 24, Nr. 66), wäre anders kaum verständlich: Er weiß sich gerechtfertigt aus der „Liebhaberei fürs Absolute“ (KA II, 164, Nr. 26). In solchen und ähnlichen Wendungen stellt sich beispielhaft die Struktur von Friedrich Schlegels durchaus realistischer Begründung der Kunst und der Philosophie dar. Er sagt z. B.: „Da die Natur und die Menschheit einander so oft und so schneidend widersprechen, darf die Philosophie es vielleicht nicht vermeiden, dasselbe zu tun“ (KA II, 240, Nr. 397). Ein anderer Beleg: „Auch das Leben ist fragmentarisch rhapsodisch“ (KA XVIII, 109, Nr. 955), und „die Confusion“ vollkommener Dichtung „ist eigentlich [ein] treues Bild des Lebens“ (l.c., 198, Nr. 21). Ja, „wer Sinn fürs Unendliche hat, (. . .) sagt, wenn er sich entschieden ausdrückt, lauter Widersprüche“ (KA II, 243, Nr. 412; vgl. 164, Nr. 26 [Einschub in die Fragmentensammlung Blütenstaub des Novalis]).

Inkonsequenz und Asystasie bilden indes nur einen Aspekt des Fragments. Wäre in ihm die synthetische Mitgift aus dem Absoluten ganz aufgehoben, so ergäbe sich aus dem Unbestand der einzelnen Positionen eine unbegrenzte Vielheit von Formen, aber diese träten niemals in wirklichen Widerspruch untereinander ein. Widerspruch kann nur auftreten, sowie logisch unverträgliche Urteile auf eine und dieselbe Position gehen; und das ist der für die negative Dialektik der Frühromantik ausschlaggebende Gesichtspunkt. Mit anderen Worten: Das Fragment wäre nicht verständlich als das, was es ist, hätte es nicht ex negativo seinen Platz im Rahmen eines Systems (KA XVIII, 80, Nr. 614; 287, Nr. 1091; 100, Nr. 857).

Diese Konsequenz könnte man auch wie folgt formulieren: Bisher haben wir nur die Oppositionen betrachtet, in welche die Fragmente untereinander eintreten aufgrund der Endlichkeit oder Individualität ihrer Position, die jeweils in Widerspruch gerät zu der

Individualität jeder anderen Position. Es gibt indes einen Widerspruch, ohne welchen der letztere nicht einmal statthätte, nämlich derjenige, der sich einstellt zwischen den fragmentarisch-besonderen Positionen einerseits und der Idee des Absoluten andererseits. Das Fragment bricht sich nicht nur an anderen Fragmenten seinesgleichen; das Gesamt der besonderen Setzungen steht außerdem im Widerspruch zur Idee des Absoluten, das sich außerhalb und über allem Gegensatz befindet. Eben diese Perspektive läßt alle Fragmente – und die in ihnen verkörperte Einheit – als mißlungenen Ausdruck des Absoluten erscheinen, das als solches unfäblich bleibt.

Aus dieser Überlegung entspringt der Grundgedanke der sog. romantischen *Ironie*. Die Idee des Absoluten, dem alle Einzelpositionen unangemessen bleiben, rückt diese in ein ironisches Licht. Andererseits können wir uns in unserer Endlichkeit nur an solchen Einzelpositionen orientieren, während das Absolute ungreifbar bleibt. Die Ironie spielt darum in beide Richtungen. Sie ist ein Verlachen des Endlichen, weil es durch anderes Endliches dementiert und durch den Gedanken des Absoluten insgesamt beschämt wird, aber auch des Absoluten, weil es, wie Novalis sagt, das identische Reine gar nicht gibt (NS II, 177, Z. 10/11). „Rein wäre, „was weder bezogen, noch beziehbar ist (. . .) Der Begriff *rein* ist also ein leerer Begriff – (. . .) alles Reine ist also eine Täuschung der Einbildungskraft – eine *nothwendige* Fiction“ (II, 179, Z. 17 ff.).

Diesen hin- und herzuckenden Blick aufs Ewig-Eine und aufs Mannigfaltige-Zeitliche teilt die Ironie mit dem, was Fichte in der frühesten *Wissenschaftslehre* über die Einbildungskraft gesagt hatte (WW I, 212 ff., vor allem 215–7). Sie wurde dort eingeführt als zwischen Unvereinbaren schwebendes, sie zugleich trennendes und vereinigendes Mittelvermögen. Die Unvereinbaren sind aber die ins Unendlich gehende (bestimmbare) und die begrenzende (bestimmende) Tätigkeit des Ich:

Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt; und demnach wird durch sie allerdings $A + B$ zugleich durch das bestimmte A und zugleich durch das unbestimmte B bestimmt, welches jene Synthesis der Einbildungskraft ist, von der wir soeben redeten. – Jenes Schweben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Product; sie bringt dasselbe gleichsam während ihres Schwebens, und durch ihr Schweben hervor (l.c., 216 f.).

Um sich selbst fäblich zu werden, muß sich das Reine eingrenzen; die Grenze widerspricht aber seiner wesentlichen Unendlichkeit;

also muß es die selbstgesetzte Grenze immer auch wieder überschreiten, sich neu begrenzen, auch diese Grenze wieder überschreiten und so immer weiter. Dies ist das Modell der Schlegelschen Ironie. Er spricht von „dividierte[m] Geist“, welcher hervorgeht aus „Selbstbeschränkung, also ein Resultat [ist] von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“ (KA II, 149, Nr. 28). Das geschieht so, daß die Schranke der unendlichen Tätigkeit widerstreitet, die sich, unendlich sich an jener brechend, unendlich über sie hinwegsetzt. Eben dies unendlich negative Sich-hinweg-Setzen über alle selbstgesetzten Schranken nennt Schlegel Ironie. Sie erkennen nun deutlich, daß die Ironie das gesuchte Struktur-Ganze ist, dessen abstrakte Teilglieder Witz und Allegorie sind. Im Witz nimmt der Geist „schärfste Richtung auf Einen Punkt“ (KA II, 160, Nr. 10; vgl. XII, 393; XVIII, 305, Nr. 1333; 69, Nr. 499; II, 197, Nr. 206) und erwirbt so „eine Art von Ganzheit“. Die Bindekraft des Absoluten wird so gleichsam in die Einzelsynthesen der individuierten Welt abgelenkt, die Welt wird vorgestellt als in Schranken gefaßt. Die gerade umgekehrte Wesenstendenz, das Streben über alle Grenzen hinaus ins Grenzenlose, wird in der Allegorie Ereignis, die den „abgeleiteten“ und „fragmentarischen Charakter des menschlichen Bewußtseins“ durch die Öffnung ins Unendliche korrigiert (KA XII, 392 f., vgl. I.c., 348, 352, 374; XVIII, 506, Nr. 9; 512, Nr. 73). Die Ironie ist die Synthese von Witz und Allegorie; dank ihrer grenzüberschreitenden Aktivität korrigiert sie die Einseitigkeit der Einheit, die das Absolute hätte umfassen sollen und sich nur in der besonderen Einheit der witzigen Synthese verkörpern konnte.

Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg; und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt notwendig. Es ist ein sehr gutes Zeichen, wenn die harmonisch Platten gar nicht wissen, wie sie diese stete Selbstparodie zu nehmen haben, immer wieder von neuem glauben und mißglauben, bis sie schwindlicht werden, den Scherz gerade für Ernst, und den Ernst für Scherz halten (KA II, 160, Nr. 108).

Etwas von diesem Schwindel kann uns ein hintersinnig-leichtes Liedchen von Tieck vermitteln:

Mit Leiden
 Und Freuden
 Gleich lieblich zu spielen
 Und Schmerzen
 Im Scherzen
 So leise zu fühlen,
 Ist wen'gen beschieden.
 Sie wählen zum Frieden
 Das eine von beiden,
 Sind nicht zu beneiden:
 Ach gar zu bescheiden
 Sind doch ihre Freuden
 Und kaum von Leiden
 Zu unterscheiden. –
 (*Schriften*, Bd. 10, 96).

Die Freuden, näher besehen, verlieren ihr distinktives Merkmal und werden ihrem Gegenteil, den Leiden, ähnlich, für die wieder das gleiche gilt. Es gibt also durchaus Bestimmtheit und Unterschiedenheit; die werden aber poetisch so behandelt, daß sich ihre Setzung geheimnisvoll überdeterminiert durch die Aufhebung des Gesetzten: dessen Überschreitung auf das hin, was es nicht ist. Der Überstieg, der stets aufs neue sich hinwegsetzt über jene Selbstzusammenziehung, die die unendliche Tätigkeit im Witz vollzieht, macht sich zur Allegorie des Unbegrenzten; er öffnet Aussichtsfluchten, „échappées de vue ins Unendliche“ (KA II, 200, Nr. 220). So wird die Ironie „ἐπιδείξις [Aufweis, Anzeige] der Unendlichkeit“ (KA XVIII, 128, Nr. 76). Durch Ironie „setzt man sich über sich selbst weg“ (KA II, 160; Nr. 108) – über sich selbst nämlich, insofern man ein abgerissenes und fragmentarisches, ein der Unendlichkeit verlustiges Selbst geworden ist. Die Ironie besteht mithin in einem „steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“ (KA II, 172, Nr. 151), in einem „wunderbaren ewigen Wechsel von Enthusiasmus und Ironie“ (l.c., 319), von „Schaffen und Vernichten“ (KA XVIII, 198, Nr. 11), einem „ewigen Schwan-ken zwischen Selbsterweiterung und Selbstbeschränkung des Denkens“ (l.c., 305, Nr. 1333), einem „Wechselspiel des Unendlichen und des Endlichen“ (l.c., 361, Nr. 495), sie ist „Puls und Wechsel zwischen Universalität und Individualität“ (l.c., 259, Nr. 782) – und wie immer die Gegensatzpaare sich artikulieren mögen. Jedenfalls ist die Ironie der Ort, in welchem der Mensch äußert und darstellt, was Schlegel „das eigentlich Widersprechende in unserm Ich“ nennt, nämlich „daß wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen“ (KA XII, 334). Dieser Widerspruch durchquert das Ich,

das, notiert Schlegel, „sich eigentlich nicht setzt, sondern sucht“; es ist wesentlich „Sehnsucht“ (KA XIX, 22, Nr. 197). Das endliche Ich „findet sich als in sich selbst gespalten und getrennt, voller Widersprüche und Unbegreiflichkeiten, kurz als Stückwerk, der Einheit vielmehr entgegengesetzt“ (KA XII, 381 u.). Ein alle seine Zustände umfassender „einziger Blick“ fehlt ihm; darum kann es von sich selbst nur Fragmente ohne Zusammenhalt und Grund ergreifen (l.c., 393, 402) – es erscheint sich als „eine Lücke im Dasein“ (l.c., 192). Die spaltet und zerstückelt das Selbst, und zwar so gründlich, daß die Bruchstücke und witzigen Aperçus, in denen sich diese Zerstückelung manifestiert, sich nicht auflösen zugunsten einer einzigen Weltsicht. Im Gegenteil heben sie sich wechselseitig auf und korrigieren so die Einseitigkeit und den Schein ihres endlichen Daseins, so daß über ihrer Vernichtung – nicht anschaulich, aber ahnbar wird, was an ihrer statt eigentlich hätte dargestellt werden sollen: die Unendlichkeit. In diesem Sinne kann Schlegel dann sagen, die „Ironie ist bloß das Surrogat des ins Unendliche gehen sollenden“ (KA XVIII, 112, Nr. 995). So gesehen, zeugt die Ironie schon hienieden für die Wahrheit des Seinsollenden, die vorderhand als Nichts erscheinen muß. Wer nur immer etwas Endliches ausdrückt, wird einen Widerspruch begangen haben; der hebt sich erst, wenn das – eigentlich gemeinte – Absolute durch alle endlichen – Wesen durchscheint (KA II, 243, 412; vgl. 164, Nr. 26) – und das kann es nur negativ, als ein Vektor, der den vernichteten Raum in die Richtung des Nicht-selbst-Endlichen drängt. So korrigiert die Ironie lächelnd die falsche Wertschätzung einer atomisierten Welt, indem sie – vorderhand nur im Reich des Imaginären – das als nichtig verhöhnt, was sich als substantielle Realität aufspreizt. Andererseits ist sie dadurch, daß sie „Mislaut“ und „Mißverhältnis“ im Ganzen des „Lebens“-Zusammenhanges aufdeckt, auch ein „negativer (. . .) Beweis gegen die Vorsehung und für die Unsterblichkeit“: als Chiffre des „Labyrinth[s] der Unendlichkeit“ (KA XVIII 218, Nr. 293) zugleich die verborgene Chance für den Advent einer wiederhergestellten Totalität. Denn „der kleinste Mislaut“, sagt Friedrich Schlegel, „ist für den Religiösen eine Beglaubigung der Ewigkeit“ (l.c., 213, Nr. 207). Deutet doch jeder Widerspruch auf seine Selbstaufhebung vor; und durch den Unbestand und die Hinfälligkeit einer fragmentierten Welt kündigt sich die Unendlichkeit an. Das Mittel, dessen sie sich bedient, um diese widersprüchliche Erfahrung sinnlich zu machen, ist eine Heiterkeit, die sie über der Selbstbehauptung aller endlichen Setzungen schweben läßt. Das freilich kann Philosophie zwar

erklären, nicht aber ins Werk setzen. Etwas Bestimmtes so sagen, daß im Redeakt diese Bestimmtheit sich zugunsten des Unbestimmten zurücknimmt; sagen, als sagte man nicht: das kann nur der Dichter. Auch hier findet die Philosophie ihre Ergänzung, ja ihre Vollendung in der und als Poesie. Nirgends hat Schlegel die Funktion der Kunst deutlicher bestimmt als in einer Privatvorlesung von 1807: „Es ist in Erinnerung zu bringen, daß die Notwendigkeit der Poesie [sich] auf das Bedürfnis [gründet], welches aus der Unvollkommenheit der Philosophie hervorgeht, das Unendliche darzustellen“.⁷³ Aber schon im 48. Fragment der Ideen (von 1800) hatte er notiert: „Wo die Philosophie aufhört, muß die Poesie anfangen“ (KA II, 261).

⁷³ S. 52 r.; zit. nach Karl Konrad Pohlheim, *Die Arabeske. Ansichten und Ideen aus Friedrich Schlegels Poetik*, München-Paderborn-Wien 1966, 59.